LUIGI FEUERBACH

TRENTA LEZIONI

SULLA

ESSENZA DELLA RELIGIONE

VERSIONE ITALIANA

DI

STEFANONI LUIGI

Edizione autorizzata dall'autore

MILANO
NATALE BATTEZZATI, EDITORE

1872

CENNI
SULLA VITA E SULLA DOTTRINA
DI LUIGI FEUERBACH

« .... Tempo verrà in cui la credenza in Dio, anche nel Dio razionalista, si terrà come superstiziosa, com'oggi già si crede che sia la credenza nel Dio carnale del cristianesimo. Allora non più il lume della fede ecclesiastica o del crepuscolo teistico, ma la pura e limpida luce della Ragione riscalderà l'Umanità. »

L. FEUERBACH.

Luigi Feuerbach, quarto figlio dell'illustre criminalista tedesco, Anselmo Feuerbach, è nato il 28 luglio dell'anno 1804 in Landshut, piccola città della Baviera. Fece i suoi studi a Berlino, ov'egli fu assiduo alle lezioni d'Hegel, del quale più tardi dimostrò le assurdità e le incongruenze. Nominato professore all'Università d'Erlangen, egli non conservò la cattedra lungamente, avvegnachè poche settimane dopo, l'ardire della sua filosofia, che allora per la prima volta osava far capolino frammezzo al dottrinarismo germanico, siffattamente spaventò gli ortodossi, ch'essi non ebbero più pace finch'egli non si risolse ad abbandonare la cattedra. E, sdegnoso, l'abbandonò egli infatti, pubblicando una

dichiarazione nella quale, fra le altre cose, diceva: che in tale Università, dove altro non si curavano che le scienze utili al corpo, quelle che danno a chi le apprende pane e patate, e dove l'indirizzo scientifico si dimostrava più proprio a trasformare i giovani in pecore piuttostochè in uomini, non sentivasi l'animo di rimanere.

Fu allora ch'e' ritirossi in una campagna a Bruckberg, presso Norinberga, ov'egli, solitario, contemplando l'amena natura di quel paese, divise il suo tempo fra le cure della famiglia e le sue occupazioni scientifiche. In questa solitudine scrisse le principali sue opere: *Idee sulla morte e l'immortalità; La critica del cristianesimo; Storia della nuova filosofia; Leibnitz; Pietro Bayle; Critica della religione.* Ma quando nel 1848 lo spirito della rivoluzione, che soffiò su tutta Europa e scrollò tanti troni, ebbe ridato qualche momento di libertà eziandio alla Germania, coloro che lo avevano conosciuto, o che lette e studiate avevano le sue dottrine, non lo dimenticarono allora, e dalla solitudine lo chiamarono nella città di Heidelberg per insegnarvi pubblicamente la sua ardita filosofia: la prima che abbia con tanta franchezza osato opporsi con successo all'idealismo tedesco nei suoi più rinomati maestri. Allora per la prima volta fu veduto Feuerbach nella gran sala del palazzo di città di Heidelberg, dinnanzi ad un pubblico di cittadini, di studenti e perfino di operai, insegnare contro tanti maestri poco men che infallibili, e cogli argomenti più diretti e insieme più popolari, demolire pezzo a pezzo quel-

l'edificio della filosofia idealista, intorno al quale lavorarono tanti ingegni, senza che mai fossero riusciti a dargli una più solida base.

Le lezioni allora fatte furono poi raccolte e pubblicate a cura dell'autore stesso, e son quelle che or io, grazie alle cure de' miei buoni amici, Giacomo ed Elena Khanikoff, che mi furono di tanto aiuto in questa impresa, per la prima volta presento ai miei lettori. Niun altro scritto mi parve più adatto di questo per far conoscere agli Italiani quali siano l'indole e lo spirito della filosofia di Feuerbach. Oltre al pregio non indifferente per noi d'essere popolari, le *Trenta lezioni sulla essenza della religione* sono anche, per così dire, il sunto di tutta la sua dottrina; e l'autore le dettava appunto nell'intento di coordinare e divulgare in poco spazio le molte idee che si trovano sparse nei suoi libri, sviluppando al tempo stesso i principii ch'egli, già prima d'allora, aveva pubblicati nel suo opuscolo: *Critica della religione*. Dopo le *Trenta lezioni,* un ultimo libro di Feuerbach venne in luce, ed è la *Teogonia,* opera colla quale il suo autore intese di mostrare, specialmente ai dotti, che la sua dottrina, ben lungi di essere, come alcuni avanzavano, una pura creazione del suo genio, otteneva anzi conferma dalle ricerche storiche e filologiche; d'onde una ricchezza di citazioni che rendono quel libro poco adatto alla scienza popolare.

Gioverà ora che io riassuma, tuttochè brevemente, il concetto filosofico della dottrina di Feuerbach.

La religione sorge dal sentimento della dipendenza che ha l'uomo dalle circostanze esterne, le quali de-

terminano le condizioni della vita. L'uomo adunque dipende dalla natura, che è appunto il complesso di tutte queste condizioni, e la natura fu perciò il primo oggetto d'ogni religione. Ma il sentimento della dipendenza nel suo stadio primitivo non è fondato sulla conoscenza delle vere leggi della natura; esso concepisce i fenomeni del mondo reale sotto l'aspetto di potenze arcane, conscienti, dominatrici dell'uomo e della natura; dunque, come la religione ha per fondamento la natura, così ha per guida la *fantasia*. Il politeismo antico è uno delle primissime forme, per mezzo delle quali il sentimento di dipendenza si è estrinsecato nel concetto religioso. Benchè pieno di superstizioni e, al maggior numero dei contemporanei, incomprensibile, esso è tuttavia la forma più naturale, e si potrebbe dire anche la meno assurda, se la si considera sotto il suo vero aspetto di una concreta rappresentazione della natura e delle sue leggi. Cominciò invece il monoteismo con le tradizioni ebraiche, e raggiunse la sua più alta espressione nel cristianesimo, la religione men naturale e più egoistica che mai sia stata. Volendo slanciarsi fuori dal mondo, il cristianesimo in realtà non fa altro che ripetere gli errori di tutte le altre religioni, e sovente li riproduce peggiorati. Volendo eccellere nella dottrina dell'abnegazione, esso crea invece quello sterile, crudele e vuoto egoismo, per cui l'uomo sacrifica sè, la famiglia e l'umanità per conquistarsi un regno nell'altro mondo. La superiorità dello spirito è il punto cardinale della dottrina cristiana; ma non le vien fatto di attribuire a questo spirito qualità supe-

riori alle umane, che non sieno una esagerazione innaturale dei nostri desideri e delle nostre tendenze. Quindi, tutte le definizioni che le religioni o le filosofie ci hanno dato di Dio, non valsero a colmare in alcuna maniera il gran vuoto di questa idea, nè riuscirono ad altro che ad attribuire a Dio i caratteri dell'umanità. Questa comoda traslazione delle nostre tendenze nell'ente divino, Feuerbach con nome nuovo e assai proprio denominò *antropomorfismo;* col qual vocabolo volle indicare il processo psicologico dell'uomo che si foggia un Dio a propria imagine e somiglianza. Feuerbach s'accomoda dunque al pensiero di quell'antico filosofo, che lasciò scritto: se i leoni avessero un Dio, certo se lo foggerebbero a loro imagine.

L'esistenza di Dio è una assurdità e una contraddizione. Uno spirito infinito, assoluto, perfettissimo non può in guisa alcuna concepirsi dalla ragione umana, a cui soltanto può essere percettibile quella realtà, che si dice contingente. La successione delle cause e degli effetti nella natura giustifica forse mai il concetto di una causa prima? Ma la successione non è ella stessa infinita, e colla infinità non esclude forse la necessità di questa causa? Poi osservisi bene, che il concetto che noi ci facciamo della relazione fra la causa e l'effetto, è falsissimo, in quanto attribuiamo un certo grado di attività all'una e di passività all'altro. Nel fatto, tutto è attivo, e nella natura non si rivela altra legge che quella della reciprocità; azione e reazione; o tutto causa o tutto effetto. Ma effetto la natura non può essere senza supporre un vuoto e un nulla pri-

mitivo, cosa non supposta nemmeno dagli avversari che Feuerbach combatteva; dunque ella è causa, causa prima ed assoluta della sua propria esistenza.

Colla sola scorta della ragione non è sperabile che possan fugarsi le basse e triviali superstizioni delle masse, poichè la *ragione* parlar può soltanto alla *ragione* e non al sentimento o alla fantasia. Soltanto una educazione ateistica potrà assicurare l'umanità contro i pericoli e le paure della superstizione. La nostra tendenza a voler esser felici dev'esser diretta dalla verità, e con tal guida soltanto capiranno gli uomini, che la vita nostra è il sol bene che possediamo, onde convien migliorarla e persuadersi che nella solidarietà e nella eguaglianza degli uomini e nella loro vicendevole cooperazione sta la vera soluzione del benessere sociale e privato.

A voler bene e concisamente riassumere tutta la dottrina di Feuerbach, puossi dire che per lui i tre capi della soluzione mondiale, sono: la *dipendenza*, l'*antropomorfismo* e la *reciprocità*. Col primo spiega la cagione per cui l'uomo ha concepito l'idea di una religione e si è creato un culto; col secondo dimostra in qual guisa l'uomo ha creduto di poter trasportarsi dall'intelligibile al sovraintelligibile, dal naturale al sovranaturale, mentre in realtà riuscì soltanto a popolare le regioni create dalla sua fantasia con esseri foggiati a sua imagine e somiglianza. Finalmente col terzo, la reciprocità fra causa ed effetto, distrugge la necessità di una causa prima, e la sostituisce con la serie consecutiva, infinita del circolo, nel quale là reciprocità

delle parti esclude la possibilità di un principio o di una fine, avvegnachè tutti i punti hanno una dipendenza reciproca da tutti gli altri.

Or giova avvertire che se Feuerbach ha sostenuto una lotta accanita contro la vacuità verbosa degli egeliani e dei kantisti; non meno accanita fu quella che combattè contro i razionalisti tedeschi. Affrettiamoci a dire, che nella Germania il razionalismo è ben altra cosa di quello che è in Italia e nella Francia, e che colà i razionalisti dalla ragione non attingono che il nome. Razionalismo fra noi vale negazione del sovranaturale, della rivelazione, de' miracoli e d'ogni religione, sia pur teistica soltanto. Esso importa negazione di Dio, e nel senso più moderato, scetticismo sulla causa prima (1), non potendo l'uomo, colla sola scorta della sua ragione, nè dimostrare, nè tampoco concepire nella sua essenza l'ente assoluto. Fra questi principii e quelli dei razionalisti tedeschi vi è poca conformità. Se questi ultimi proclamano anch'essi la superiorità della ragione, l'applicano soltanto all'esame dei sistemi religiosi, epperciò ben ragionano, come ha fatto Strauss nei libri santi; ma fermansi però laddove la loro ragione, per mancanza di conoscenze, non potendo innoltrarsi, piuttostochè modestamente dichiarare che oltre quel punto non ne sappiamo nulla, appellansi alla fede e affermano, coll'immortalità dell'anima, l'esistenza di un Dio, principio e causa della natura. I più avanzati, come i seguaci di Kant, negano la personalità a questo

(1) A torto ci chiamarono pirronisti, chè Pirrone spingeva la dubitazione in ogni cosa, mentre i razionalisti dubitano soltanto sulla causa prima.

loro Dio, e sono panteisti; come K. Fischer, Lotze, Hartmann, e perfino Helmholtz ed Haeckel, che son pure due grandi luminari della scienza naturale; ma molti ancora ammettono un Dio personale come Schleiermacher, Schenkel ed altri. Per verità, non potrebbe affermarsi con coscienza che i capi del razionalismo siano profondamente convinti delle loro credenze, e dicansi razionalisti sol pel timore di essere creduti atei. Il loro ardito battagliare contro quelle perturbazioni delle leggi della natura, che si chiamano miracoli, ben ci dimostra che molti fra loro negano alla divinità la potenza di muovere e dirigere l'universo ch'ella ha creato, quasi che chi ha fatto la legge non possa anche cambiarla a piacer suo!

Ben si vede dunque che il razionalismo tedesco differisce sostanzialmente da quella dottrina a cui fra noi s'applica tal nome, e piuttosto si avvicina, se pur non è identica a quella che noi diciamo deismo, che è ad un dipresso la dottrina filosofica anche dei Mazziniani. Questa circostanza non dev'essere dimenticata da chi legge Feuerbach, acciocchè non gli accada di prendere de' strani abbagli, e applicando le idee germaniche alle nostre scuole, non creda di veder combattuti, per esempio, i nostri razionalisti, dove invece sono appunto confutati i mazziniani. Perciocchè, tra le dottrine filosofiche di Mazzini, la scuola deista francese, e la razionalista tedesca non corre un gran divario, fuor di questo, che alla scuola mazziniana manca l'attività, la potenza e la fecondità dell'ingegno che resero le altre tanto benemerite dell'umanità e tanto fatali alla Chiesa. E per

verità, mentre le scuole del deismo francese e del razionalismo tedesco, grazie ai poderosi ingegni di Bayle, Rousseau, Voltaire, Strauss e cento altri, distrussero fino dalle fondamenta tutto l'edificio della superstizione e ci spianarono la via alle future conquiste, la scuola mazziniana non produsse un sol lavoro di critica filosofica, nulla fece nè operò coll'ingegno per distruggere quei miti ch'ella pur dice superstiziosi; sicchè, meno la potestà temporale del papa, a cui Mazzini per altro inneggiò nella sua lettera a Pio IX, e che combattè poi sol perchè il papa si opponeva all'unità d'Italia, la Chiesa avrebbe potuto dormire sonni tranquilli e pascere le sue pecore con tutte le superstizioni cattoliche e cristiane.

Certo, il mazzinianismo fu setta politica, non filosofica; ma fu questo appunto il suo errore, chè volendo rinnovellare la società e dare all'Italia un nuovo ordinamento politico, fu dimentica che vanamente si spera di attuare un *fatto*, quando un contrario *principio* prevale nella pubblica opinione, e che lo sperare che dalla religione e dalla *fede*, ch'essa continuamente proclama, possa mai discendere il principio della libertà e del libero esame, è un assurdo tanto palese, quanto quello di voler dedurre da Dio, principio assoluto e immutabile, la legge perpetuamente relativa e mutabile del progresso.

Combattendo il razionalismo tedesco, è naturale che Feuerbach non abbia potuto trovar grazia presso coloro che ebbero sempre un santo orrore per tutto ciò che è chiaro e determinato. Molti l'accusarono senza

averlo inteso, e non potendo capire il principio fondamentale della sua dottrina, che è l'*umanismo* opposto all'*antropomorfismo* divino, il principio che insegna all'uomo ad amare e a rispettar gli uomini appunto in virtù di quei caratteri umani che stoltamente si vogliono idealizzare in Dio, dissero che il filosofo tedesco tendeva nientemeno che a porre l'uomo sugli altari e a tributare all'umanità gli onori e le adorazioni dovute a Dio. Io non confuterò questa accusa, la quale se è concepita metaforicamente e sol nel senso che dobbiam rispettare e amare l'uomo nell'umanità, è merito, non colpa; e se intesa nel senso di una vera adorazione, non può esser fatta in sul serio, nonchè a Feuerbach, a qualsiasi uomo che abbia intiero il suo cervello.

Ci consola il pensiero che in generale la critica francese fu nei suoi appunti alla dottrina di Feuerbach così poco fortunata, in quanto che Tillandier, Scherer e Renan, volendo confutarla, le porsero appunto una splendida conferma. « L'opera di Feuerbach, dice Scherer, ha sviluppata la filosofia speculativa, ma corrompendola. Egli l'ha fuorviata facendole abbandonare l'assoluto pel finito, le preoccupazioni scientifiche per gli interessi, l'idealismo per il naturalismo. » A parte le *preoccupazioni scientifiche*, di cui il signor Scherer troppo generosamente gratifica la sua scuola, forse per la ragione ch'ella non è riuscita a farsi intendere da alcuno, la sua definizione è in gran parte esatta. Se Feuerbach non avesse sostituito il reale all'astratto, e il positivismo della natura al verboso idealismo delle scuole, qual merito avrebb'egli mai avuto, e quale occasione di

fondare una nuova dottrina? Ben s'intende che anche il signor Renan non può accordarsi colla dottrina di Feuerbach. Protestando che, ad onta della sua fama, ella non ha tutta l'importanza che si crede, si rassegna tuttavia a dirne qualche cosa. Egli trova che la critica del filosofo tedesco è manchevole in questo, ch'essa trascura lo studio dell'origine delle tradizioni. Ma s'egli avesse letta la *Teogonia* di Feuerbach, non gli avrebbe mossa questa accusa, e, ad ogni modo, diciamo pur francamente che se lo studio delle origini dovesse misurarsi su quel suo romanzo che s'intitola *Vita di Gesù*, non saremmo lontani dal credere che il filosofo tedesco operasse saviamente trascurandolo. Per questo riguardo sono auree le parole di Feuerbach, che il Renan ha troppo presto dimenticate: « L''umanità si forma sempre da sè stessa: sempre ella attinge nel proprio seno i principii della sua teoria e della sua pratica. Se le lettere della Bibbia sono immutabili, il loro senso varia tante volte quanto l'umanità cambia il suo giudizio. Ogni epoca ha la sua Bibbia ov'ella non legge altro che i suoi proprii pensieri. »

E veramente niuno poteva essere meno competente di Renan a rimproverare alla nuova filosofia tedesca la trascuranza dello studio delle origini; egli che tanto attinse a Strauss e seppe esimersi dalla riconoscenza censurandolo; egli che sulla santa ampolla di Reims fu adoratore di tutti i fatti compiuti; egli che avendo dinnanzi agli occhi le così dette fonti delle umane tradizioni, sì poco giudizio portò nella scelta e sì malamente le interpretò; sicchè laddove altri avrebbe saputo

trarre gli elementi di un esame giudizioso e profondo, egli non riuscì che ad un lirismo superficiale, leggiero e perfino nauseante! Ed eccone un esempio. « Piacesse a Dio che Feuerbach avesse attinto a sorgenti più ricche di vita che quelle del suo germanismo esclusivo e superbo. Ah! se assiso sulle rovine del monte Palatino o del monte Celio, egli avesse inteso il suono delle campane eterne prolungarsi e morire sulle colline deserte ove altre volte fu Roma, o se sul solitario Lido avesse inteso l'orologio di San Marco spirare sulle lagune; s'egli avesse veduto Assisi e le sue mistiche meraviglie, la sua doppia basilica e la grande leggenda del secondo Cristo del medio evo tracciata dal pennello di Cimabue e di Giotto; s'e' avesse contemplato lo sguardo lungo e dolce delle vergini del Perugino, o nella Cattedrale di Siena avesse veduta santa Catterina in estasi; no, egli allora non getterebbe l'obbrobrio sopra una metà della poesia umana e non si agiterebbe come se volesse allontanare da sè il fantasma d'Iscariote! »

A cotali slanci di un lirismo sentimentale, la filosofia non può rispondere. Nella sua critica di Feuerbach, Renan — come ben dice J. Roy — ha obbedito soltanto alla sua antipatia per tutto ciò che è netto, chiaro, preciso, espresso senza ambagi e circonlocuzioni. Nell'accento convinto, nella convinzione stessa egli trova qualche cosa che rivela una natura limitata. Le sfumature, la delicatezza, la frase, ecco ciò ch'egli cerca innanzi tutto, e queste qualità nominate ad ogni istante nei suoi scritti, pare a lui che manchino a tutti i pensatori che osano esprimersi sotto una forma intrepida. »

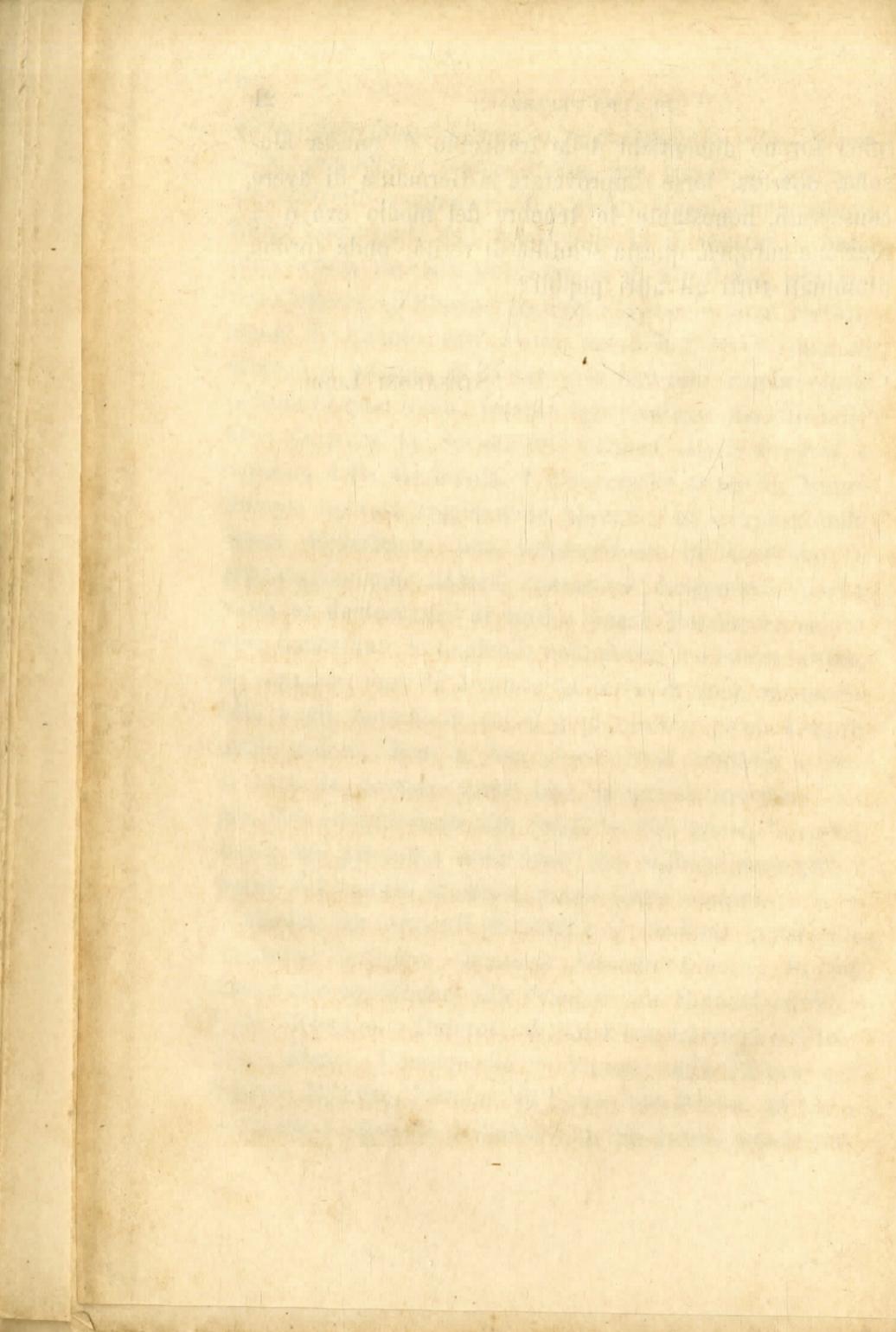
Si vede che Renan ha viaggiato l'Italia per diletto, e volle trarne il più gran partito per le sue *cognizioni scientifiche*. S'egli abbia scoperta l'*origine delle tradizioni* contemplando le vergini del Perugino o l'estasi di santa Catterina è cosa ch'io non oso decidere, non essendovi poeta che non scopra tante cose nuove in una effigie di donna; ma ad ogni modo Feuerbach può ben consolarsi di non essere mai venuto in Italia per studiare l'antichità in quella guisa, e specialmente per trarne tante scempie conclusioni. Ma s'egli non contemplò nè vergini nè sante, può ben vantarsi di avere, e lungamente assai, contemplata e studiata la natura senza artifizi e senza esagerazioni. Vive egli ora a Rechenberg, presso Norimberga, ove si è ritirato dopo l'anno 1860, e se gli acciacchi degli anni non l'avessero reso mal fermo in salute e quasi cieco, certo non avrebbe trascurato il consiglio di Renan. Ma venne in Italia, non sono molti giorni, la figlia sua, e se non contemplò nè imagini di santi nè di madonne, s'inspirò al nostro bel cielo; e ripartì candidamente confessando che seco portava nel cuore, non le mistiche meraviglie e la grande leggenda del secondo Cristo del medio evo, ma idee nuove, nuove inspirazioni piene di verità e di vita sulla grande rivoluzione italiana e sulla caduta del papato, colla quale è a sperarsi che siano finite per sempre e la teoria dei mistici e le leggende dei Cristi, che hanno fatta l'Italia vassalla di tutti gli stranieri e serva d'ogni prete.

Mentre scrivo questi cenni, i giornali della Germania

pubblicano un manifesto *ai democratici di tutti i paesi* onde raccogliere sottoscrizioni per venire in soccorso alle distrette economiche del celebre filosofo materialista Luigi Feuerbach. Già altra volta la riconoscenza pubblica aveva raccolta una somma di 8000 lire, che furono offerte all'illustre vegliardo siccome una restituzione di quanto egli aveva speso nel 1848, quando albergò e nascose nella sua casa parecchi compromessi politici di quei tempi. Intanto egli vive con uno stipendio che gli paga la Società di *soccorso degli scrittori e sapienti* della Germania. I democratici tedeschi hanno dunque operato saggiamente aprendo, ad insaputa dello stesso Feuerbach, una sottoscrizione in favor suo, e più saggiamente ancora operarono dirigendosi questa volta ai democratici di tutti i paesi. Perciocchè coloro che, nonostante le tendenze umanitarie dell'epoca nostra, si compiacciono di dividere la terra in zone insuperabili, e gli uomini in classi e in nazioni quasi sempre ostili, coloro, dico io, ben giova che si adattino a considerare la scienza come una proprietà generale del pensiero indipendente dai popoli e dai paesi, la verità come un principio universale che soffrire non può i limiti e i confini arbitrari fissati dagli uomini.

Quella che oggi gli idealisti e i credenti quasi con disprezzo sogliono chiamare *filosofia tedesca*, fu un tempo che appartenne alla Francia con Holbach e Voltaire, Helvetius e Diderot; all'Italia con Lucrezio e Giordano Bruno, Pomponazio e Vanini; alla Grecia con Zenone, Epicuro, Pirrone; all'Egitto, alla Persia, all'India con tutti i sapienti dell'antichità. Se tutti i popoli cat-

tolici furono dimentichi delle tradizioni di questa filosofia, dovrassi forse rimproverare la Germania di avere conservato, nonostante le tenebre del medio evo e la reazione europea, questa scintilla di verità, onde furono illuminati tutti gli altri popoli?

STEFANONI LUIGI.

LETTERA DI FEUERBACH

Rechenberg, settembre 1871.

Egregio signor Stefanoni,

Sono lieto di udire che la vostra traduzione del mio libro: *Trenta lezioni sull'essenza della religione*, è oramai condotta al suo termine e fra breve vedrà la luce. Mercè vostra quel mio scritto sarà dunque presentato agli Italiani, ai quali per vostro mezzo vorrei pur dire, che fin dall'anno 1848 io esponeva quelle mie idee al popolo tedesco, nell'epoca stessa in cui, sulle rovine della santa alleanza e del legittimismo, la maggior parte dei popoli d'Europa salutava l'aurora di un politico risorgimento.

Ventitre anni sono ormai scorsi e le mie idee d'allora sono ancora le mie più care convinzioni d'adesso. Allora io diceva, come oggi ripeto, che la libertà politica, quando va congiunta colla schiavitù religiosa, non è libertà vera, chè anzi l'emancipazione dell'intelletto da ogni e qualsiasi domma religioso è una delle condizioni essenziali della libertà. E invero, qual valore può mai avere una libertà politica nella quale l'individuo

resta schiavo dei pregiudizi religiosi? Può egli mai essere uno Stato veramente libero quello nel quale i cittadini sono liberi politicamente, ma nel campo della filosofia soggiacciono alle influenze deleterie dell'autorità religiosa? E la stessa libertà politica a che mai può giovare, ov'ella sia artificialmente ristretta agli angusti limiti delle leggi di polizia e di dogana, dei rapporti commerciali e delle tariffe finanziarie, e non s'applichi poi al pensiero, al principio inspiratore di tutte le umane azioni, da cui discendono tutte le regole dell'umanità?

So bene che alcuni dicono, che la religione al di d'oggi non ha una grande influenza sulla vita privata. Questo in parte può esser vero per gli uomini istruiti, vale a dire per quelli che son già naturalmente increduli; ma questo è anche colpa e non scusa, poichè se la religione è inutile, chi non ci crede eppur la conserva, commette una immoralissima contraddizione; e se vuolsi ch'ella sia necessaria sol per gl'ignoranti, meglio giova che sia immediatamente sostituita dall'istruzione obbligatoria.

E gl'Italiani, i quali per causa di religione hanno indubbiamente sofferto quanto e più d'ogni altro popolo, devono pur anche più d'ogni altro conoscere quanto importi nella vita politica di una nazione l'emancipazione della coscienza dall'oscurantismo religioso.

Gran ventura è per gl'Italiani e pei popoli cattolici, in generale, che l'Italia abbia finalmente riacquistata la sua capitale, quella città che già fu maestra di civiltà al mondo, poi fautrice d'ignoranza sotto i papi,

e che finalmente riaprirà ora una terza êra di libertà. E noi Tedeschi, che in nome del libero esame fummo i primi ad emanciparci dall'unità cattolica ed a protestare contro la Roma dei papi, noi certamente saremo i primi anche ad applaudire questa nuova êra di emancipazione che essa inizia, i primi a congratularci per la sua riacquistata grandezza.

Mi giova dire però, che affinchè questa grandezza sia un fatto, non basta, no, che Roma sia proclamata capitale e fatta centro del potere politico; bisogna ancora ch'ella, fatta vindice della libertà, irraggi d'ogni intorno la luce del Vero, metta in fuga le sante tenebre del cattolicismo e i gufi che riparano nella sua ombra. Ed ecco perchè opportunissima sopra ogni altra mi parve la guerra ad oltranza che Garibaldi ha dichiarato al prete, eterno nemico del progresso! Gli esempi dei tempi scorsi e quelli ancora che ne offre la Francia in questi giorni, son ben tali, io spero, da indurre gl'Italiani a meditare seriamente sull'indole di questa sorda lotta, che il clero muove contro la civiltà, della quale Garibaldi ha ben compresi i pericoli e l'importanza.

Quanto alle opposizioni, alle accuse e un po' anche alle calunnie che, come ho udito, trova in Italia la vostra propaganda della filosofia materialista, che alcuni chiamano *filosofia tedesca*, sol per discreditarla siccome *straniera*, mi pare che muovano da un malinteso fondato sulla ignoranza della nostra filosofia. Per conto mio dirò, che il mio principio fu sempre ed è ancora l'*umanismo*, e coloro che, d'accordo con me, hanno

proclamata nelle scienze naturali la tendenza realistica, sostanzialmente affermano la stessa cosa. Ben lungi di fare dei nostri principii una vana questione di tradizioni nazionali, noi anzi ci sentiamo solidali con tutti gli uomini che in vari tempi e fra differenti popoli hanno aspirato a scoprire le verità della natura colla sola scorta della loro ragione. Laonde, l'interesse che dimostrano gl'Italiani per la dottrina umanitaria, è un nuovo vincolo di simpatia tra l'Italia e la Germania.

In verità, caro signore, non oso credere che il rimprovero or accennato vi sia fatto da molti e sul serio; ma ad ogni modo, a coloro che vi accusano per avere diffuso con nobile zelo nella vostra patria i comuni principii, ben potreste rispondere che questa filosofia che essi falsamente si ostinano a dir « tedesca, » non è un prodotto speciale della Germania, stantechè la dottrina dell'umanismo è il risultato del lavoro collettivo dell'umanità, a produrre il quale ogni popolo civile deve andare glorioso di avere avuta la sua parte.

Aggradite, caro signore, i sentimenti di stima e considerazione del

Vostro dev.º

L. FEUERBACH.

LEZIONE PRIMA

Sommario. — Rapporto della politica colla religione — L'autore si ritira a contemplare la natura — Sue opere principali — Bacone da Verulamio — Hobbes — Descartes — Giacomo Boehm opposto a Feuerbach — L'autore biasima Spinoza per aver creata una divinità impossibile — Leibnitz corteggia la regina di Prussia e la teologia.

Signori,

Debbo innanzi tutto confessare, che non senza peritanza ed una tal quale esitazione io accettai l'invito di codesto Municipio e di una parte degli studenti dell'università, di qui recarmi per farvi un corso di lezioni sulla essenza della religione. Viviamo in tempi nei quali è affatto inutile di decretare, come altre volte si faceva ad Atene, che ognuno nel giorno del pericolo prenda parte alla lotta politica, avvegnachè oggidì ciascuno, spesso senza saperlo, già si trova arrolato sotto la bandiera di un partito. Dinanzi all'interesse politico ogni altro interesse rimane offuscato; e noi Tedeschi, che siamo un popolo impolitico per eccellenza, dobbiamo tanto meglio abbandonare ogni altra questione quando ci troviamo di fronte alla politica. Così per gli individui come per i popoli e per l'umanità, non si ottengono buoni risultati ove l'applicazione del pensiero o dell'azione non sia diretta tutta quanta, almeno per un certo tempo, verso una sola meta, un medesimo scopo: v'hanno de' momenti nei quali è giuocoforza abbandonare

ogni preoccupazione che sia straniera allo scopo che s
vuol raggiungere.

Vero è che la religione, oggetto e scopo delle mie le
zioni, è strettamente congiunta con la questione politica
ma è pur d'uopo confessare che pel momento non sono l
teorie, ma la politica pratica quella che ci interessa. È col
l'attività che noi vogliamo associarci alla rivoluzione, poich
ne manca il tempo per meditare e per discutere, per scri
vere libri e per leggerli. Già abbastanza noi ci siamo occu
pati a leggere ed a scrivere, sicchè oramai noi possiam
domandare che la parola divenga azione, che lo spirito s
faccia materia; noi siamo lassi dell'idealismo politico no
meno che della filosofia speculativa; noi vogliamo il ma
terialismo applicato alla politica.

Oltre queste obiezioni che io moveva a me stesso prim
che mi fossi deciso ad aprire questo corso, altre non poch
mi si affacciavano di un carattere puramente personale
Le mie speciali tendenze mi dispongono alla meditazion
ed alla critica, piuttosto che a fare un corso. Il maestr
non deve rifuggire dal ripetere, anco cento volte, la stess
cosa; ma io mi stimo fortunato di aver detto qualche cos
una sol volta, quand'io abbia la coscienza di averla be
detta e in modo preciso. Ogni cosa m'interessa in quant
io veggo delle difficultà da combattere; ma una volta ch
la questione sia risolta, io mi faccio sollecito di trovare u
altro oggetto per la mia critica: non ho mai fissato de
limiti a' miei studii, tutto ciò che è umano fu oggetto dell
mie ricerche.

Tuttavia, o signori, non abbiatemi in conto di un egoist
che lavora per sè solo; no, io pure sento il bisogno di co-
municare agli altri i risultati del mio lavoro, e tanto megli
sento questo bisogno in quanto che, mentre insegno agl
altri, sono d'istruzione anche a me stesso. Ma io non son
oratore di professione. Parlo quando qualche cosa mi vessa,
m'inspira o m'anima. Ma l'inspirazione non scende pel co-

mando nei giorni e nelle ore che già innanzi tempo furono determinati. Debbo ancor confessare che io non posso parlare che delle cose le quali, o sono disconosciute o fraintese: tutto ciò che mi pare sia stato già chiarito da altri, io lascio da parte. Sono abituato a scrivere per aforismi, errore gravissimo agli occhi de' miei avversari; ma è il mio modo di scrivere, poichè io ho per scopo il solo necessario. Vissi dodici anni nella solitudine, occupato a scrivere dei libri, nè mai mi capitò in mente di fare un corso pubblico di lezioni, avvegnachè correvano allora tempi di grandissima reazione, nei quali tutte le condizioni sociali erano siffattamente avvelenate dalla peste reazionaria, che per conservare incolume l'intelligenza e intemerate le convinzioni, bisognò rinunciare a qualsiasi pubblico impiego, fosse pure quello di professore d'università, sendochè il titolo di professore non poteva ottenersi che a prezzo di un vigliacco ed odioso servilismo e di un oscurantismo religioso. Soltanto nei libri la scienza aveva una certa libertà, e anche questa, grazie al disprezzo ond'era fatta segno. In tali contingenze null'altro di meglio potevasi fare, che rassegnarsi ad una carriera letteraria per combattere il sistema dispotico ond'eravamo oppressi. Ma non era la sola politica quella che mi affliggeva nel mio ritiro: io era in opposizione colla dottrina filosofica allor dominante. Aveva bisogno della solitudine per non appartenere che a me stesso, per essere libero da tutti gli intrighi e da tutte le convenienze che nelle grandi città sono d'inciampo sulla via dell'uomo di lettere; poichè chi non crede come gli altri credono, chi la rompe colla maggioranza nelle convinzioni religiose e politiche, quegli ha bisogno della solitudine, dell'aria libera e del tempo libero. Ignora il carattere umano chi crede che si possa in ciascuna ora e in ogni luogo e colla sola forza della volontà personale meditare liberamente. No; al libero pensiero d'uopo è che corrisponda un genere di vita libero, nè liberamente si

vive senza il contatto della natura e la vita campestre, che emancipa l'uomo dalle illusioni della fantasia e lo fa veramente libero. Ma perciò stesso, chi, come me, ha trascorsi tanti anni nella solitudine, perde il dono della parola, la quale è per gli uomini viventi, ciò che la scrittura è per l'intelligenza e l'astrazione. Nelle mie opere parlo agli uomini in generale, non a un pubblico reale, nè io possedo i talenti che convengono ad un oratore; e di ciò debbo prevenirvi, o signori, ripetendovi che ho passata la miglior parte della mia vita, non sopra una cattedra dell'università, ma nel tempio della natura, non nelle sale o nelle anticamere dei grandi, ma nel mio gabinetto di lavoro: dunque nessuno s'attenda da me un corso eloquente, se non vuole essere deluso nella sua aspettativa.

Avvegnachè i miei scritti siano le opere alle quali io ho dedicate le migliori ore della mia vita e tutte le mie forze intellettuali, mi trovo nella necessità di metterli qual fondamento delle lezioni che avrò l'onore di farvi. Le mie opere saranno il testo, e le lezioni il commentario necessario per ben comprenderle, ond'io incomincerò con una breve rivista delle mie pubblicazioni, le quali possono essere divise in due gruppi: il primo riguardante la *filosofia* e il secondo la *religione*. Le principali opere della prima categoria sono: 1.° *Storia della filosofia moderna da Bacone a Spinoza*; 2.° *Pietro Bayle*; 3.° *Leibnitz*; 4.° Qualche lavoro di critica separata. — Appartengono alla seconda categoria: 1.° *Morte ed immortalità*; 2.° *Essenza del cristianesimo*; 3.° *Nuova serie di studi sull'essenza del cristianesimo*. Malgrado la differenza e varietà degli argomenti di questi studi, tutti però sono informati da una stessa idea e tendono al medesimo scopo: la *religione* in tutta l'ampiezza del suo concetto. Ad una attività enciclopedica ma sterile, io preferisco una specialità esclusiva ma feconda; or la mia vita non ha che uno scopo intorno al quale tutte le mie forze concentro, ed io ben credo che una cotale unità d'azione

sia condizione essenziale di chi vuole fare qualche cosa con successo. Ed è perciò che mai io ho obliato il punto cardinale — *la religione* — nei suoi rapporti con tutte le altre questioni che ho trattate; e posso ben dire che, a seconda dell'età mia e dell'indirizzo de' miei studi, io ho trattata la questione religiosa in differenti maniere.

Il primo nome che può essere citato in relazione con una critica della religione, è Bacone da Verulamio, il padre della moderna filosofia e della scienza della natura. Vi sono alcuni i quali tengono Bacone in conto di un uomo pio e credente, perciò che ha egli chiaramente detto che la critica profonda non può essere applicata alla teologia; laonde suolsi dire che s'egli era libero pensatore nella fisica, era però servile e bigotto nella teologia. Egli è vero che niun altro che lui ha fatta la ben nota asserzione: « la filosofia superficiale ci allontana da Dio, ma la filosofia profonda ci riconduce a lui. » Tuttavolta, se questa asserzione esser poteva una verità nel senso d'altri tempi, non l'è più oggidì, quantunque gli storici che non sanno distinguere il passato dal presente, ripetano questo detto siccome una grandissima verità, e lo mettano a lato d'altre frasi non dissimili, le quali, a' tempi nostri, non hanno più alcun senso. Nella mia critica su Bacone io ho dimostrato che questo filosofo, nella sua fisica, nega i principii da lui enunciati nella teologia; ch'egli ha totalmente cambiato il suo modo di considerare la natura; smentisce la teologia e la dottrina essenzialmente cristiana ed idealista delle cause finali; ha scacciato la religione dall'eccelso posto ov'era salita nel medio evo; e professava infine la sua religione come uomo privato, non come filosofo: ond'è falso il dire che Bacone era un pensatore devoto.

Il secondo uomo, i cui principii interessino grandemente la storia moderna della religione, è Hobbes, l'amico di Bacone, noto sovratutto per i suoi scritti politici. Egli fu il primo dei moderni filosofi a cui si può dare il terribile

epiteto di « ateo. » Io ho tentato di dimostrare che Hobbes non è nè ateo nè deista, poich'egli si foggia un Dio convenzionale come s'usa fare nei tempi nostri; un Dio che è il nulla, avvegnachè per Hobbes quello solo esiste che sia fatto di materia; or siccome il suo Dio non ha nulla di materiale, viene quindi a risolversi in una parola, in una vuota astrazione. Anche Descartes presenta un interesse grandissimo per la filosofia della religione, ed è nella mia critica di Leibnitz e Bayle che io ho parlato dei rapporti fra la sua filosofia e la religione. Non è assai tempo che Descartes fu proclamato il modello del filosofo cristiano, e specialmente cattolico. Ma io ho dimostrato che Descartes filosofo e Descartes credente sono due persone assai diverse. In seguito, nella mia storia della filosofia moderna, ho parlato delle opere di Giacomo Boehm e di Spinoza, entrambi rimarchevoli per la contradizione che ci mostrano fra la fede e la ragione, e per avere fondato ciascuno il proprio sistema di una religione filosofica. Il primo d'essi, Giacomo Boehm, è l'idolo dei filosofi in teologia, o deisti: l'altro, Spinoza, è adorato dai teologi in filosofia, o panteisti. I miei avversari hanno scritto che il miglior contravveleno della mia dottrina (che io avrò l'onore di dimostrarvi) sono le opere di Giacomo Boehm. Ma dopo avere rilette e studiate di nuovo queste opere, mi è forza ripetere, che il mistero della sua teosofia altro non è che una cotal sorta di misticismo applicato allo studio della natura e dell'uomo; e che questo misticismo, anzichè combattermi, serve in certa guisa, e in una maniera negativa, a provare la giustezza della mia dottrina, la quale afferma che la teologia nel suo vero principio non si risolve in altro che nella scienza della natura e dell'uomo, scienza oramai fuorviata dal misticismo.

Primo ad entrare in lotta con la teologia fu Spinoza; ed egli fu anche il primo che abbia osato annunciare nei suoi termini classici, che il mondo non può essere la creazione

di un Ente, l'espressione di una volontà, secondo un disegno premeditato; e primo ancora fu egli che ha rivendicato alla natura i suoi diritti. Per la qual cosa io mi affrettava ad esprimere la mia venerazione per questo filosofo, tuttochè dovessi amaramente biasimarlo per aver fatto di cotesto *Essere* impersonale, che non può agire nè avere coscienza di sè stesso, una *divinità*, un Essere di perfezione assoluta; mentre poi, invece di vedere nell'uomo la più perfetta personalità, non lo riguardava altrimenti che come una modificazione dell'Essere assoluto.

L'antipode di Spinoza è Leibnitz, al quale io ho consacrato un intero volume. Lo Spinoza ha ben meritato dall'umanità per aver fatta la teologia ancella della filosofia; Leibnitz, il padre della filosofia tedesca, ha il gravissimo torto di aver rimessa la filosofia sotto il patronato della teologia. Questa non onorevole impresa fu da Leibnitz compiuta colla pur celebre opera: la *Teodicea*, la quale con effemminata galanteria, scrisse per una donna, la regina di Prussia, che soffriva nella coscienza pe' dubbii sollevati dalle opere di Bayle. Tuttavolta, convien dire che la vera dama, la quale Leibnitz corteggiava, non era la regina, ma sì piuttosto la teologia. Ciononondimeno i teologi non si tennero paghi, avvegnachè Leibnitz, come chi vuole contentare tutti, ha finito per soddisfare nessuno. Non volendo offendere alcuno, nè urtare contro qualsifosse convinzione, la sua filosofia fu la scuola della galanteria, e una cotal sorta di filosofia diplomatica. Perfino le sue *monadi* (esseri che, secondo Leibnitz, costituiscono tutto ciò che esiste) nella dottrina di lui non hanno fra loro alcun rapporto, affinchè nemmanco in apparenza abbiano ad urtarsi mutuamente. Ma colui che sempre teme di offendere, foss'anche inopinatamente, e non vuole combattere nessuno, manca al certo di buona volontà e d'energia, poichè si può mai fare un passo senza schiacciare qualche essere vivente, si può mai bere un bicchier d'acqua senza inghiottire migliaia

d'infusori? Leibnitz è una natura mista: per una metà appartiene al medio evo e per l'altra metà ai tempi nostri. Per la sua debolezza e per la mancanza di decisione, egli è l'uomo più venerato da tutti gli indecisi ed impotenti.

La prima edizione della mia critica sulla filosofia di Leibnitz comparve nel 1837; allora io scriveva che bisognava distinguere la filosofia dalla religione, come si distingue la teoria dalla pratica; che quanto è teoricamente vero, può essere contestato sotto l'aspetto dell'utilità pratica, che dirige eziandio le dottrine teologiche. Più tardi, nella seconda edizione della mia critica sulla *Teodicea* di Leibnitz, io ho modificato questo modo di vedere, che mi pareva incompleto, ed aggiunsi all'edizione uno studio sulla dottrina leibniziana « degli spiriti. »

LEZIONE II

SOMMARIO. — L'autore esamina il suo libro su Pietro Bayle — Filosofia e Cristianesimo — La *sensualità* in religione — Eziandio nel concetto cristiano Dio è sensuale — Idee sulla morte e l'immortalità — L'immortalità non potrebbe concepirsi che alla guisa dei selvaggi, come continuazione della vita presente — L'immortalità è la dottrina degli animi deboli.

In quella guisa che Leibnitz era l'antipode di Spinoza, Pietro Bayle, il celebre e sapiente scettico francese era antipode di Leibnitz, specialmente nella teologia. *Audiatur et altero pars,* dice il diritto romano, e seguendo questa regola, che può eziandio applicarsi alla scienza, dopo il filosofo credente io mi sono occupato di questo pensatore incredulo. Vi era ancora una causa pratica di quel lavoro. Come ogni altra mia opera, quella intitolata *Pietro Bayle* era una protesta contro lo spirito dell'epoca, contro la tendenza a respingere l'umanità nelle tenebre del medio evo. Io la pubblicava nell'anno nel quale in Baviera e nel Palatinato la lotta fra i cattolici ed i protestanti assumeva un carattere odioso ed atroce. Bayle fu uno dei primi campioni dell'emancipazione dello spirito umano e della tolleranza, poich'egli fu libero dalle credenze cattoliche e protestanti. Fare arrossire gli arrabbiati dell'epoca nostra con una voce del secolo scorso, tale fu lo scopo del mio libro su Bayle. Il primo capitolo parla del cattolicismo, che io spiego come una contradizione della carne e dello spirito; il secondo si occupa del protestantismo, che io critico siccome una contradizione tra la fede e la ragione; dimostra il terzo la contradizione che esiste tra la scienza e la

teologia, avvegnachè per la teologia è vero soltanto ciò che è santo, mentre la scienza non riconosce altri santi che le verità dimostrate: quella è essenzialmente limitata esclusiva, questa cerca la verità nel complesso delle leggi di natura, ond'è per la sua stessa essenza universale. Il quarto capitolo tratta della differenza della religione e della morale, e delle idee di Bayle intorno all'ateismo. Bayle dice che l'uomo può essere morale senza religione, stando ateo, poichè la maggior parte dei credenti non sono di una moralità esemplare; talchè uno Stato potrebbe ben essere costituito dagli atei. Bayle diceva questa grandissima verità nel 1680; e l'anno scorso nel Parlamento prussiano, a Berlino, dovemmo sentire un deputato della nobiltà proclamare altamente ch'egli ammetteva tutte le confessioni, ma che giammai un ateo doveva avere i diritti di cittadino. Negli altri cinque capitoli io venni approfondendo la dottrina di Bayle intorno alla morale; dimostrai ch'essa è indipendente dalla religione, e chiusi infine coll'elogio di Bayle come uomo e come libero pensatore, rivendicando la sua grandissima importanza nella storia della filosofia.

Con Bayle io ho terminati i miei studi storici, senza aver parlato dei filosofi dei nostri tempi. Debbo nondimeno rammentarvi questo segno caratteristico che distingue i moderni filosofi dagli antichi. Mentre questi ultimi solevano distinguere la filosofia come dottrina fondata sulla verità, e la religione come dottrina fondata sull'autorità, non avente che uno scopo pratico, i filosofi moderni proclamano l'identità della religione e della scienza. Io ho combattuto cotal funesto sistema nell'anno 1830, nel quale ho pubblicato le mie idee sulla morte e l'immortalità con un libro lanciato contro la scuola di Hegel, la quale non stabiliva altro che una differenza di forma fra la filosofia e la religione, e confondeva l'essenziale con l'accessorio nelle questioni religiose. Nel 1839 mandava alle stampe un piccolo lavoro intitolato: *Filosofia e Cristianesimo;* nel quale io affermava

che la contradizione fra la religione e la filosofia vive perpetuamente, malgrado tutti gli sforzi fatti per riconciliarle insieme, poichè la prima è un portato del pensiero e dell'intelligenza, la seconda è parto della fantasia e del sentimento. Attalchè la religione non è già una fantasmagoria per la quale si riflettono le idee, come dice Hegel, ma piuttosto un principio essenzialmente diverso dai principii del pensiero umano. Questo principio è la *sensualità*, poichè la fantasia e le sensazioni che hanno una funzione tanto importante nella religione, trovano il lor germe nella sensualità.

A quelli che per avventura potessero sentirsi offesi dalla parola *sensualità in religione*, debbo rammentare che non è soltanto lo stomaco che abbia dei desideri, ma eziandio l'uomo morale. Io chiamo sensualità l'attualità sensibile, tutto ciò che esiste spontaneamente senza riflessione ed astrazione. A meglio chiarirvi questo mio pensiero gioverà, o signori, che io vi ricordi qual differenza esista fra la dottrina filosofica dell'immortalità dell'anima e quella del domma cristiano. Il concetto della classica filosofia si risolve nella immortalità dello spirito, del pensiero, senza rimembranza del passato, che è quanto dire in una esistenza astratta, priva di realtà. Invece il cristianesimo rigetta questo concetto filosofico ed adotta la dottrina dell'immortalità dell'uomo in tutto intero il suo essere spirituale e materiale. Secondo un tal concetto religioso, Dio stesso è un essere sensuale, avvegnachè, per quanto ci sforziamo di imaginarcelo tutt'affatto immateriale, egli non cessa perciò di essere l'oggetto della fantasia e della imaginazione. Ma cotal sensualità della religione non è però una realtà che noi possiamo accettare, poichè, giova ripeterlo, ell'è una sensualità fantastica. Per tal guisa nella fantasia cristiana sulla vita futura, il corpo non è quello che ora abbiamo, ma sibbene un corpo imaginario, spirituale, un ntrosenso. Convien pure ch'io confessi che allora io me ne

stava sotto l'influenza della filosofia idealista, nè quindi comprendeva ancora tutta la vera significazione dei sensi. Ma quanto più io approfondiva la critica della religione e studiava la natura, vivendo nella solitudine all'immediato suo contatto, d'altrettanto meglio giungeva all'intera conoscenza della grande significazione che hanno i sensi; ed ecco perchè dopo aver combattuta la sensualità fantastica della religione, io mi gettai con tutte le mie forze contro l'astrazione anti-umana della filosofia. Ne' miei studi di quei tempi, al posto di questo essere astratto che non è di questo mondo e che si chiama Dio, io poneva il vero Essere, la Natura; al posto della speculazione intellettuale ed astratta, io metteva l'uomo tale qual'egli è, colla sua ragione e coi suoi sensi. Cotale svolgimento delle mie convinzioni è designato nelle mie *Idee sulla morte e l'immortalità*, che io rifeci per ben tre volte. Nel 1830 cominciava con questa pubblicazione la mia carriera letteraria; nel 1834 trattava questa stessa questione in una serie di lettere mandate alle stampe sotto il nome di Abelardo ed Eloisa; e finalmente nel 1846 ritornava sullo stesso tema pubblicando: *Il punto di vista antropologico.*

Nel primo articolo io parlo della morte ne' suoi rapporti colla metafisica, fisica e psicologia. Ogni cosa che esiste fuori di me, io diceva, è una prova che io non sono un assoluto, poichè la Natura che sta fuori di me è il limite del mio Essere, della mia esistenza. Quindi è ch'io sono forzatamente condotto a negare che io sia un Essere immortale, infinito. D'altronde, l'uomo è un essere che appartiene alla terra, e con essa è legato pei rapporti dello spazio e del tempo: or s'egli è limitato non può essere immortale. E finalmente, possiamo concepire, anche grossolanamente, l'idea di una persona immortale, quando l'idea di un essere personale ci presenta l'esistenza come l'espressione di un solo scopo, di un carattere pronunciato, d'una attività individuale che segue la sua evoluzione e conduce ad una fine?

Questa attività personale una volta che sia finita può ben presentarci nel suo complesso, se così vi piace, una sorta d'immortalità morale, ma questa è la sola immortalità che noi possiamo ammettere. Io ripeteva cotali idee nelle mie lettere di cui or ora parlai, e finalmente nell'ultimo articolo venni trattando l'immortalità sotto l'aspetto dell'antropologia. Intrapresi una critica delle credenze professate da vari popoli sulla vita futura, credenze le quali attecchiscono e prosperano singolarmente nell'infanzia o nell'ignoranza. Ed è con tal critica che io ho dimostrato esistere nei popoli, non men che negli individui, una tendenza a trasformare i loro propri desideri in certe formole e dommi di fede; che la vita futura non è altro che la reminiscenza della vita reale, e che se propriamente si vuole conservare questa cara credenza, giova almeno essere logici e adottare la credenza dei popoli selvaggi, i quali imaginano che l'esistenza dopo la morte sia come una continuazione di questa vita colle sue passioni e con i suoi bisogni.

Risultato ultimo di cotal mia critica era questo, che la credenza all'immortalità altro non è che il bisogno delle anime deboli, degli uomini i quali d'altro non vivono che della lor propria fantasia, nè sono guari adatti ad occuparsi dei bisogni reali della vita. In conclusione, io venni esponendo l'inconseguenza degli altri concepimenti filosofici sulla immortalità dell'anima o del solo spirito, e venni smascherando quei cotali razionalisti, i quali si sforzano di far credere alla immortalità, mentre poi eglino stessi non ammettono altro cielo che quello dell'astronomia, altro Dio che la Natura. Ma che mai giova oscillare fra la fede e l'incredulità?

Credetti opportuno di darvi questi cenni della mia dottrina sull'immortalità, poichè essa è una delle più essenziali nella filosofia della religione, ed io dovrò ritornarvi spesso durante il corso delle mie lezioni.

LEZIONE III

Sommario. — Dio è l'essenza umana divinizzata — Il Dio pagano è nazionale, ma il cristianesimo è cosmopolita — La teologia non è altro che l'antropologia — Le forze dinanzi alle quali l'uomo si prosterna sono create dalla sua imaginazione — Varie definizioni dell'ateismo.

Eccomi ora a parlarvi dei miei lavori, che saranno il fondamento delle mie lezioni. Contengono essi ciò che per voi è lecito di nominare la mia religione, la mia filosofia, la mia dottrina, come a voi piacerà meglio di dire. Questo è il mio punto di partenza: la *teologia* non è altro che l'*antropologia*, vale a dire, che quanto i Greci dicevano *theos*, e ciò che noi diciamo Dio, non è altro che l'essenza umana *divinizzata;* ondechè la storia delle religioni si riduce, in fin dei conti, alla storia dell'umanità, poichè vi hanno tante differenti religioni quanti sono i vari popoli. Per esempio, un Dio pagano, greco o romano, per quei popoli era una realtà, ma tale però non è per un teologo cristiano; mentre poi il Dio dei cristiani non esiste che nella imaginazione dei fedeli. La differenza fra un Dio pagano e il Dio cristiano, è quella stessa che esiste fra il popolo pagano e il popolo cristiano. Quello è più patriota; questo è più cosmopolita; il Dio del primo era un Dio patriotico, poichè per il pagano la nazionalità era al disopra della umanità. Invece il Dio cristiano è un Dio universale, cosmopolita, poichè il cristianesimo ha infranti i limiti delle nazionalità. La differenza fra il politeismo ed il monoteismo consiste principalmente in questo, che i popoli politeisti si sono innalzati

soltanto alla distinzione delle *specie*, senza giungere fino al concetto sintetico del *genere*. È il cristianesimo che stabilisce questa unità del genere umano come principio. La realtà palpabile delle divinità politeistiche non è che l'espressione delle differenze nazionali, locali; ond'è che le divinità greche hanno tutti i caratteri dell'elemento greco; mentre il Dio spirituale, idealista dei cristiani è un concepimento generico — è l'umanità divinizzata.

Dunque il paganesimo differisce dal cristianesimo come le specie dal genere. Mi sia lecito spiegare il mio pensiero con un esempio.

La definizione della pietra è un'astrazione di tutte le specie di pietre, ma questa astrazione resta, per così dire, nei limiti del regno minerale. Così pure il Dio dei monoteisti o cristiani, non è un Dio d'una natura sovrumana, ma si riduce tutto alla generalizzazione dei concepimenti politeisti anteriori: quindi il monoteismo non è una religione più perfetta, e non ha in sè stesso nulla d'assoluto: esso divinizza il genere umano, come il politeismo divinizzava le nazionalità particolari. Dunque il far discendere dal cielo il Dio cristiano e il farlo rivelare quale un essere superiore agli uomini, è cosa assurda. Il Dio cristiano è una creazione dell'uomo non meno del Dio pagano, e s'egli in alcuna cosa può differire da quello, è perchè l'uomo del mondo cristiano differisce assai dall'uomo del mondo antico.

Questa idea, che la teologia altro non è che una antropologia, fu per la prima volta da me svolta nella critica che ha per titolo: *Essenza del cristianesimo*, e in altri lavori postumi, quale, ad esempio, quello su Lutero. Tuttavia, cotesta idea sviluppata sulla base della dottrina cristiana, lasciava una lacuna, che fu cagione di molti malintesi. Siccome il cristianesimo è una dottrina idealista che ignora la natura e le sue forze, nè parla delle stelle, dei pianeti, della terra, ma unicamente si occupa dell'uomo,

così io pure mi sono occupato soltanto del lato umanitario della religione, della volontà, dello spirito, della coscienza umana, per la qual cosa fu detto ch'io mi era creato un uomo astratto, ed obliava che l'uomo è un essere dipendente e che questa dipendenza è il più chiaro segno ch'egli deve la sua esistenza ad un altro essere. Voi avete mille ragioni, miei cari signori, — così io venni rispondendo ai miei avversari — nessuno sa meglio di me che una astrazione dell'uomo è cosa chimerica e puerile; m'affretto però a soggiungere, che l'essere al quale egli deve attribuire la sua dipendenza, non è già il vostro Dio, ma la Natura. Intanto, per riparare a quel difetto, io pubblicava un breve scritto, l'*Essenza della religione*, il titolo del quale già vi dice, o signori, che io vi trattava della religione in generale e non soltanto del cristianesimo in particolare. Aveva dunque libero il campo per riempire la lacuna che mi rimproveravano i miei ciechi avversari, e s'io abbia compiuto il mio mandato, fuor del senso teologico o deista, non è d'uopo ch'io vel dica. Cotestoro sogliono distinguere in Dio le qualità fisiche e le spirituali. Or, Dio non è che il *nome* dato all'oggetto di una religione qualsiasi. Ad esempio, Leibnitz dice che Dio deve essere osservato fisicamente da un lato come creatore, dall'altro moralmente come legislatore e monarca. Come creatore, egli è onnipotente, come essere infinitamente morale egli è la clemenza. Nella *Essenza del cristianesimo* io non poteva svolgere completamente la mia dottrina, attesochè non mi occupava che del lato morale dell'idea di Dio. Ma nell'*Essenza della religione*, criticando le religioni dei popoli selvaggi, le religioni naturali, spontanee, doveva pure modificare, o piuttosto compiere la mia asserzione, che *la teologia non è altro che l'antropologia*, aggiungendovi: « *e la fisiologia* nel suo più lato senso. »

La Natura e l'uomo: ecco svelato il mistero della religione: l'essere dal quale l'umanità dipende non è quel-

l'ente mistico, vago, che si chiama Dio, ma è una forza vera, precisa: la Natura. La Natura e l'uomo sono reciprocamente congiunti, avvegnachè è nell'uomo che la natura raggiunge il risultato ultimo di una coscienza personale e ragionevole. Fisicamente, e, se così vi piace, nel corso del tempo, la natura occupa il primo posto, ma nel mondo morale l'uomo, come essenza ragionevole della natura, ha incontestabilmente diritto ad una preferenza: nulla deve o può esistere sopra di lui. Io ho fondata cotesta mia dottrina, non già sopra una vuota speculazione, ma sopra uno studio profondo dei fatti e della religione naturale dei popoli nel loro primo stato di sviluppo, dalla sua origine fino alla formazione idealistica del cristianesimo. La mia critica sull'essenza della religione è, per così dire, un compendio della storia critica delle religioni, quantunque io mi sia ben guardato di passare in rivista le differenti religioni, poichè non sono le piccole differenze quelle che m'interessano, ma anzi furono le loro coincidenze e convergenze che io ho tentato di dimostrare.

In tutti i miei lavori, il lato pratico è quello ch'io ebbi sempre in vista, giacchè sventuratamente la religione è ancora il fondamento della vita privata e della pubblica. Ond'è ch'io ho sempre tentato di portare il lume della ragione entro le tenebre della religione onde diradare, per quanto sia possibile, le fitte nebbie de' pregiudizi, entro le quali si generano e si coalizzano le forze che da tanti secoli opprimono l'umanità. E fu sempre cómpito mio il dimostrare, che le forze davanti alle quali l'uomo si prosterna ed a cui, non è molto, faceva dei cruenti sacrifici, non sono altro che la creazione della sua imaginazione in prima, poi della sua intelligenza che non è libera; che questo essere rispettato dall'uomo siccome superiore all'umanità, altro non è che l'uomo stesso, vale a dire la sua rappresentazione e la sua essenza. Questo io volli dimostrare affinchè nell'avvenire, piuttosto che essere cieca-

mente retto dalla sua imaginazione, l'uomo con piena coscienza stabilisca da sè stesso il punto di partenza ed il fine ultimo della sua morale e della sua politica.

E così dev'essere! In quell'istessa maniera che fino ad oggi i misteri della religione hanno retto il mondo, così è oggi la religione svelata, vale a dire la scienza dell'uomo e della natura che sarà la regola d'ogni umano svolgimento. Laonde, nella mia critica io lasciava da parte tutto che mi paresse indifferente al riconoscimento dei principii della libertà, del benessere e della morale.

Di storie circostanziate delle religioni senza critica della religione stessa, ne abbiamo oltre il bisogno, sicchè mettendo l'opuscolo sull'*Essenza della religione* a base delle mie lezioni, io seguirò nel mio corso lo stesso metodo. Ed eccovi ora in brevi parole riassunto il mio scopo; i teologi io voglio trasformare in antropologi, i teofili in filantropi, i candidati del cielo in osservatori di questo mondo, e i ciambellani ed i lacchè della monarchia celeste e mondana in liberi cittadini. Il mio scopo non è dunque soltanto negativo, poichè se io nego le melensaggini e le menzogne dei teologi e della religione, affermo però le verità della scienza. In nessun tempo si è tanto abusato della parola *negazione*, quanto nei dì nostri, nei quali si crede che essa sia sinonimo di *distruzione*. Ma ciò non è vero: non si nega senza motivi, e la dimostrazione di questi motivi è già per sè stessa una affermazione.

Certo, io nego l'esistenza di Dio, e dico che non esiste un Ente sovranaturale che abbia il regno del mondo e dell'umanità; ma siffatta conseguenza della mia dottrina non è che il risultato di quest'altro principio, che la natura umana è quella che finora si è divinizzata; ond'è, che se io nego Dio da una parte, dall'altra affermo la morale e l'*umanismo*. Dite pur che la mia dottrina è l'ateismo, se così vi piace, quantunque questa parola sia troppo vaga come quella di deismo. Dio, *Theos*, è una parola che dice

tutto e nulla al tempo stesso, e sotto questa vaga determinazione si può imaginare tutto ciò che si vuole. Platone, per esempio, era riguardato come un ateo dagli ortodossi cristiani del secolo passato, poichè egli ammetteva la creazione dal nulla; e Spinoza fu pure nel XVII e XVIII secolo tenuto in conto di ateo; anzi ancora in un dizionario del secolo scorso, la parola *ateo* fu tradotta in latino così: *Assecla Spinosae* (discepolo di Spinoza), ma il secolo XIX fece cancellare il suo nome dalla lista degli atei. Così cambiano le idee degli uomini!

Come nulla si dice colla professione di fede: « esiste un Dio, io credo in Dio, » così nulla del pari si dimostra se si dice: « non esiste un Dio, io non credo in Dio! » Tutto dipende dal contenuto dell'ateismo. Ed ora permettetemi di tornare sulla mia critica l'*Essenza della religione,* per incominciare il mio corso nella prossima lezione.

LEZIONE IV.

SOMMARIO — Il sentimento di dipendenza è la sorgente della religione — La paura fu il primo stimolo all'adorazione — E l'orecchio ne è l'organo generatore — La seconda sorgente della religione è la riconoscenza — E questi due sentimenti ne generano un terzo, che è il sentimento religioso — Dio punisce gli ubbriachi.

Il sentimento di dipendenza è la sorgente di tutte le religioni; or il primo motivo di questa dipendenza è la natura, quindi è che ella stessa è il primo oggetto del culto. Così io definiva la sorgente e l'oggetto della religione primitiva. I filosofi speculativi mi hanno canzonato perchè io ho detto che il sentimento di dipendenza è la sorgente del sentimento religioso, definizione che parve a loro molto faceta dopo che Hegel ha detto a Schleiemacher — il quale sopra questo punto era del mio parere — che se il sentimento di dipendenza è la sorgente della religione, il cane dovrebbe averne una; avvegnachè egli si sente sotto la dipendenza del suo padrone. Disgraziatamente cotesti filosofi speculativi non sogliono accomodare le loro idee secondo la realtà dei fatti, ma piuttosto vogliono accomodare i fatti secondo le loro proprie idee. Ma qualunque cosa dicano i signori filosofi idealisti poco monta; ciò che importa è che la mia idea sia l'espressione dei fatti tali quali essi sono.

Or se noi consideriamo la religione, vuoi dei popoli selvaggi, vuoi degl'inciviliti, e se ben indaghiamo il cuore dei credenti d'ogni risma, in fondo noi vi troveremo sempre il sentimento di dipendenza. Gli antichi atei e alcuni

moderni deisti hanno proclamato il timore siccome la sorgente della religione; ma a ben considerare la cosa, il timore non è in fin dei fatti che l'espressione spontanea e popolare del sentimento di dipendenza. L'asserzione del poeta *Primus in orbe Deos fecit timor*, è divulgatissima. Il vocabolo latino *metus* vale timore, religione, e la parola *religio* è pure usata nel senso di paura; *dies religiosus*, una giornata religiosa, vale anche per giorno sventurato, quello che si deve temere.

C'insegna la storia che in tutte le religioni primitive i grandi e spaventosi fenomeni della natura furono l'oggetto della divinazione. I selvaggi dell'Asia del Nord e dell'Affrica sono compresi da una religiosa tema davanti ai torrenti impetuosi; essi scongiurano il fiume, implorano la sua clemenza, e prima di traghettarlo cercano di calmarlo gettando nelle sue acque vari oggetti di sacrificio (1). Tant'è il timore che certe tribù di negri hanno del mare, ch'essi tremano al sol guardarlo, credendo che questo Dio li punirà di morte pel loro ardimento, ed è perciò che i capi delle tribù dell'isola di Sumatra (2) non s'appressano al mare senza gettare nelle acque dello zuccaro, del pane, ecc., onde accaparrarsi la sua benevolenza. Gli Ottentotti non sognano altro che il Diavolo, il quale, secondo le loro idee, essendo il rappresentante del male, merita che gli uomini si occupino di lui assai più che del buon Dio, incapace di far male ad anima viva. Anche nelle Indie si trovano delle tribù che hanno il culto dei Diavoli, ciascun dei quali ha il suo nome ed ottiene venerazione in ragione del male che si teme ch'egli possa fare (3). Lo stesso culto dei cattivi spiriti anteposti ad un essere rappresentante il principio del Bene, si trova presso le tribù indiane dell'America, per quanto ne dicono i viaggiatori. Nella lista dei

(1) Meiners, *Storia critica delle religioni.*

(2) Marsden, *Description pittoresque de l'ile de Sumatra.*

(3) Stuhr, *Le religioni dell'Oriente.*

culti religiosi, i Romani v'inscrivevano le malattie, come la febbre, la morte dei neonati sotto il nome d'*Orbona*, e la *Sventura*. Or, tutte queste cose chiaro vi appalesano che la tema, e non l'amore fu il movente del primo culto. Un autore latino, Gellius, ha scritto giustamente che si venerano gli Dei, gli uni affinchè ci siano utili, gli altri affinchè non ci nuocano. La Paura, quale divinità speciale, aveva a Roma il suo tempio, ed a Sparta un tempio era pure votato alla Paura Morale, paura delle cattive azioni. Perfino presso popoli tanto civili, quali erano i Greci ed i Romani, la maggior divinità, Giove, non era altro che la rappresentazione del fulmine (*Jupiter fulminans*), il fenomeno della natura ch'è più adatto ad eccitare la tema. Anzi, vi sono dei popoli selvaggi appo i quali le parole Dio e tuono sono identiche, poichè l'idea di Dio e di tutta la religione non consiste in altro che nella paura che a loro cagiona il rumoreggiar del tuono.

Gli antichi Scandinavi ed i Finnesi hanno per Dio supremo *Donar*, che significa *tuono*. Or se il filosofo inglese Hobbes identifica lo spirito con l'*intendimento*, vale a dire con ciò che noi sentiamo colle nostre orecchie, a miglior ragione si può ben dire che il fulmine entrando nell'uomo per la via dell'udito, l'orecchia diventa l'organo generatore della religione.

D'uopo è confessare che se l'uomo fosse stato dotato di soli quattro sensi, mai non avrebbe avuto il sentimento religioso, imperocchè la vista, il tatto, l'odorato e il gusto sono sensi specifici. Soltanto l'udito è il senso che più si presta a una mistica paura e si smarrisce nelle apprensioni vaghe e fantastiche. I proverbi latini dicevano che meglio vale un testimonio oculare che mille testimoni d'udito; ciò che si vede è più certo di quanto s'intende. E l'ultima estrinsecazione religiosa, il cristianesimo, fonda la sua dottrina sul verbo di Dio, per la qual cosa esso prende in testimonio, non la vista, ma l'udito. La fede,

dice Lutero, cresce a misura che si ascolta la parola del Signore. Ed altrove aggiunge: a quelli che assistono agli uffici nella chiesa, altro non si domanda che di ascoltare con attenzione.

Quanta malizia in questo metodo di incominciare la critica della religione parlando primamente dell'assoluto, dell'infinito, come se i sensi dell'uomo non avessero una grande azione nei nostri concepimenti religiosi! I cristiani, che pur si vantano di professare una religione tutt'affatto spirituale, non hanno forse un maggior fervore religioso nei momenti in cui sono presi dalla paura di un pericolo reale? Quando il re di Prussia (Federico Guglielmo IV), che i protestanti rispettano siccome un re pio, ha per la prima volta convocata la Camera dei Deputati a Berlino, non mancò di ordinare le pubbliche preci nelle chiese di tutto il regno. Quale fu il motivo di questo decreto reale? La sua paura che le idee del nostro secolo non penetrassero nel Parlamento prussiano, in questo capo d'opera del feudalismo tedesco, e non rovesciassero quei progetti, ch'egli aveva già piamente preordinati.

L'anno scorso noi avemmo una cattiva messe, ed ecco che per la paura della carestia, si ordinan' le pubbliche preci. Per vero, piace ai cristiani di gettare delle maledizioni sulla testa degli atei e dei liberi pensatori, e in grazia della lor così detta carità cristiana, sentono una triste gioia quando sono travolti in qualche sventura, poich'essi nella loro ingenuità credono che queste sventure possano ricondurli al *Timor di Dio* e convertirli alla religione.

Vero è che i teologi ed i preti non vogliono riconoscere in questi sentimenti i segni caratteristici del sentimento religioso; ma per comprendere la religione non occorre poi di studiarla nei libri e nei sermoni; basta studiarla nella pratica della vita. E la realtà della vita c'insegna che i cristiani differiscono dai pagani per questo solo, che di ciascun oggetto della loro paura non fanno altrettante di-

vinità separate, ma fanno delle differenti qualità del loro Dio. Essi non hanno Dei cattivi; ma quando il loro Dio diviene furioso, gli si prosternano dinanzi affinchè li risparmi nei suoi castighi e a lor sia largo della sua clemenza. In quel modo stesso che presso i barbari i cattivi Dei sono quelli che principalmente ottengono un culto, così i cristiani venerano ed obbediscono il loro Dio, sopratutto come un Dio irascibile: dunque la religione cristiana sbuccia fuori dallo stesso germe della paura.

I teologi hanno rimproverato a Spinoza, agli stoici ed in generale ai panteisti, che il loro Dio, vale a dire l'astrazione della Natura, non sia un vero Dio, non potendo essere l'oggetto di un *tenero sentimento del cuore;* ma con questo appunto hanno tacitamente consentito, che la *paura* è per lo meno una delle condizioni essenziali della religione. Nè io già dico che la paura sia l'*unica* causa del sentimento religioso.

Dopo che l'emozione cagionata dallo spavento è cessata, voi ben sapete che una reazione in senso opposto succede nel nostro animo, talchè noi ci sentiamo compresi da un sentimento di felicità per essere sfuggiti al temuto pericolo, di riconoscenza verso colui che fu tanto clemente, per non farci il male o per sottrarci ad esso. Il Dio che tuona e scaglia i fulmini è pur quello stesso che fa splendere il sole, che fa piovere e rendere fecondo il campo. Or il sentimento dell'uomo congiunge i due estremi e li riconduce ad una stessa origine, facendogli attribuire il potere del bene e del male a una forza sovrumana. Per tal guisa lo spavento e la riconoscenza si generano mutuamente. Ciò non toglie però che i popoli selvaggi, i quali vivono nella brutalità, non potendo fare alcuna combinazione di idee, non siano restati alla semplice estrinsecazione del principio religioso per mezzo della paura, prestando venerazione agli Dei cattivi. Ma i popoli più civili tributano culto alle divinità buone, le amano e le rispettano; e la tema in loro lasciò

il posto all'amore e alla riconoscenza. Il Dio-Tuono degli Scandinavi è un Dio buono e clemente, protettore degli uomini e dell'agricoltura, poichè egli è al tempo stesso il Dio della pioggia e della luce. Vuolsi dunque notare che sopra questo punto io differisco dagli altri atei e ancor dai panteisti, come Spinoza, i quali vedono nella paura la sola ed esclusiva sorgente della religione. Una causa negativa come la paura non mi soddisfa; ed io ammetto una causa positiva della religione nei sentimenti opposti alla paura, come la riconoscenza, la gioia, la venerazione. In uno dei miei vecchi articoli io scriveva: il sentimento che noi proviamo subito dopo essere sfuggiti ad un pericolo, è affatto opposto a quello che abbiamo sentito sotto l'impressione del pericolo stesso. Sotto l'influenza dell'uno si cantano lodi di riconoscenza, sotto l'impressione dell'altro si mandano le lamentazioni; in quello si ringrazia, in questo si prega. Il sentimento del pericolo è pratico, religioso; il sentimento di riconoscenza è piuttosto poetico, umano. Il primo è passaggiero, il secondo è stabile, costante; esso è un nobile sentimento, germe dell'amore e dell'amicizia. L'uomo per la tema rispetta l'oggetto della sua paura allora soltanto che il pericolo è presente — ma il sentimento della riconoscenza lo spinge a rispettare l'oggetto del suo culto eziandio nei tempi tranquilli e felici. Ed ecco la spiegazione psicologica del sentimento religioso nella sua doppia forma vile e nobile. Non senza ragione dunque, fin dal principio di questa lezione io diceva che il sentimento di *dipendenza* in generale è la sorgente di ogni religione, poichè nè la sola paura, nè la riconoscenza soltanto possono essere considerate come i moventi esclusivi di questo sentimento. La paura è il timore della morte in generale — la gioia è il sentimento della vita; quindi la paura è il sentimento di dipendenza che si prova rispetto a colui che può uccidere, far del male; mentre la riconoscenza è il sentimento di dipendenza che si prova rispetto a colui che

può darci la gioia della liberazione e il godimento della vita. Se poi quest'essere sia la Natura o Dio, poco monta; una volta che si sente che da questo essere si ha la vita e la morte, lo si rispetta e lo si teme al tempo stesso; l'uomo ama coloro che gli danno i mezzi di vivere, e teme quelli che hanno il potere di toglierglieli. Questi due sentimenti si uniscono nella religione. Il filosofo ebreo Sirach dice: tutto viene da Dio, il bene ed il male, la vita e la morte, la fortuna e la sventura. E il Corano ripete ai musulmani: « Non crediate che gli idoli possano intendere le vostre preghiere, nè giovarvi o farvi del male. » Or, che significano queste frasi? Esse esprimono chiarissimamente cotesta idea: colui che ci può giovare o nuocere, e può ucciderci o sottrarci alla morte, colui soltanto può esser degno del nostro culto.

Onde risulta chiaramente provato, che il sentimento di dipendenza, nel senso più generale della parola, è il solo motivo psicologico della religione. E dico nel sen so più generale della parola, avvegnachè nella coscienza umana non esiste alcun special sentimento di dipendenza. L'uomo sente bensì come un distinto sentimento la fame, la sete, la paura delle malattie e della morte; la speranza e il rimorso, e si sente rallegrato quando fa bel tempo; ma tutti questi sentimenti speciali si riassumono infine nella idea generale della *dipendenza*, con la quale parola io intendo di esprimere in modo astratto tutto quanto rammenta all'uomo la sua dipendenza dalla natura o dalle cause che lo circondano.

Ed ora non mi rimane che di ricordarvi qualche altra spiegazione psicologica intorno all'origine della religione. I filosofi greci solevano dire che *la contemplazione* del cielo e degli astri è quella che ha generato il sentimento religioso. Cotesta spiegazione, secondo ogni evidenza è troppo ristretta, poichè non s'occupa della terra e contempla soltanto il cielo; epperò racchiude una teoria la quale ignora

il lato pratico della religione. Gli astri non erano in nessuna maniera fatti oggetto di una contemplazione religiosa degli astronomi, e se essi entravano pure nelle cose del culto, non gli è per altro che perchè inspiravano il timore o la speranza; il culto degli astri chiaro ci prova ch'essi cominciarono ad ottenere la venerazione degli uomini, soltanto allora ch'essi inspirarono la tema della morte o la speranza della vita....

In un libro francese d'autore anonimo, pubblicato nel 1768 col titolo: *De l'origine des cultes religieux,* leggo, fra le altre, queste giudiziose osservazioni: « La folgore, le miserie generate dalla guerra, la peste, la carestia e la morte hanno grandemente contribuito a rendere gli uomini religiosi e a farli credere in Dio, assai più che tutte le dimostrazioni di Clarke, di Leibnitz e dell'armonia prestabilita della natura. Ciò che è soggetto a un ordine costante, non eccita tanto l'attenzione dei vulgari, quanto i fenomeni che presentano qualche cosa di miracoloso o di strano, i quali perciò appunto possono scuotere l'indifferenza del popolo. Io non ho mai inteso i contadini della mia campagna dire che Dio punisce l'ubbriacone, quand'essi pur vedevano qualche uomo ebbro perdere la conoscenza, poichè ciò solitamente avveniva e nulla aveva di strano, di eccezionale; ma dopo che un ubbriacone tornando dalla bettola si ruppe una gamba, allora io li intesi spesso ripetere: ecco in qual maniera Dio punisce gli ubbriachi. »

LEZIONE V.

SOMMARIO — L'idea della morte è il principale movente del sentimento di dipendenza, il quale genera la religione — La morale è indipendente dalla religione — Il primo oggetto della religione è stata la natura — Definizione della religione naturale — Il sentimento di nazionalità ha un carattere religioso e crea Dei nazionali.

Con gli esempi della storia umana io ho giustificata la spiegazione da me data all'origine delle religioni, mediante il sentimento di dipendenza. Ma anche senza prove fisiche basta avere una idea chiara di ciò ch'esprime la parola religione, per comprenderla. Invero, che significa *religione*, se non la dipendenza dell'uomo che non è perfetto, che ha dei bisogni, e che perciò appunto sente ch'egli dipende da un altro essere che può aiutarlo; in una parola, il sentimento di un essere finito in opposizione dell'infinito? Ora questo sentimento, questa triste coscienza dell'uomo, che sa e sente di non essere nè perfetto, nè eterno, non è altro che la convinzione della sua propria fine, della sua morte. Se l'uomo fosse immortale non vi sarebbe religione. « Nessuno è tanto potente quanto l'uomo, » dice Sofocle nella sua tragedia su Antigone. « Egli traversa il mare, scava la terra, comanda agli animali, non teme nè il calore, nè il freddo, ma nulla può contro la morte ! » Non senza ragione gli antichi identificavano le parole: uomo e mortale, Dio ed immortale; ed io non ebbi torto di scrivere in un passo delle mie opere che « *la tomba dell'uomo è la culla di Dio.* » E come segno della dipendenza dell'uomo

dalla morte e dalla religione, giova osservare che i cimiteri della più remota antichità erano ad un tempo luoghi di sepoltura dei morti e luoghi santi consacrati agli Dei. Presso molti popoli il culto dei morti costituisce la maggior parte della religione: quando si pensa ai vicini che sono morti, nasce spontanea l'idea della propria morte. « In nessun momento, dice Seneca, l'uomo è così ben disposto a meditare religiosamente, quanto allora ch'egli pensando ai suoi parenti morti, ricorda ch'egli pure dovrà morire. »

Moltissimi passi dell'antico Testamento ci provano che la morte è il principale movente del sentimento religioso. È dunque manifesto che senza la coscienza della morte non vi sarebbe religione, e che la coscienza della morte non è altro che il sentimento della nostra imperfezione e di dipendenza; l'impossibilità di poter vivere tanto quanto noi vorremmo. Tuttavia questo sentimento di dipendenza non costituisce tutta quanta l'essenza della religione. Rispondendo al sentimento della propria infermità, l'uomo cerca nella religione dei rimedi contro i suoi mali, e, ad esempio, per guarire dalla tema della morte, egli si foggia la credenza della vita futura. I Tartari nomadi non conoscono che una sol preghiera e in essa concentrano tutte le loro aspirazioni religiose: « Dio, non uccidici! (1) »

(1) Dal momento che si raffigurano gli Dei reggitori supremi della vita e della morte, della felicità e della sventura, è naturale che ad essi si attribuisca l'idea della morale, il sentimento poetico del bene e del male. Dico che si attribuisce agli Dei, poichè, secondo la mia definizione, *la morale non ha nulla di comune con la religione,* per la ragione chiarissima, che colla morale l'uomo regola le sue relazioni coi *suoi simili,* mentre invece colla religione regola le sue relazioni con *un Essere* straniero alla sua natura, con Dio. Ecco alcune citazioni colle quali si prova che la religione vuol ignorare la vera morale umana: « *L'assassinio,* dice Lutero, non è un peccato così grande come la *mancanza di fede,* poichè il primo è un peccato contro il 5.° comandamento, e il secondo è contro il primo e il più grande comandamento. » È certo, dice Calvino,

Che il primo oggetto della religione sia stata la natura, è cosa tanto nota, che bastano poche parole per dimostrarlo. Gli Dei dei popoli che si trovavano nelle prime epoche della civiltà, non erano altro che la rappresentazione delle forze o dei fenomeni della natura. Non è già come un simbolo della Divinità, ma per sè stessa che la natura si fa oggetto di culto nelle religioni primitive. Dissi nella passata lezione che Dio è l'oggetto della religione; tuttavia, per evitare ogni equivoco, permettete ch'io distingua questa sorta di religione dalla parola *Deismo*, affinchè non la si confonda con la *religione in generale*, vale a dire con un sentimento che è comune a tutti, come lo è il sentimento della propria dipendenza dalle forze della natura. Sventuratamente il deismo nel nostro pensiero si è tal-

che la *fede* secondo la Scrittura ed i profeti, e tutto ciò che concerne il culto, sono cosa principalissima; la carità, l'*amor del prossimo* cosa *secondaria*. I cattolici greci e gli armeni considerano il mangiar di grasso in giorno di magro, siccome un peccato equivalente, se non più grande, dell'assassinio. Tant'era pio il giudice criminale Carpzow, che andava alla comunione tutti i mesi, e, per quanto confessa egli stesso, lesse tutta la Bibbia 53 volte; il che però non gl'impedì durante la sua carriera giudiziaria d'inviare 20,000 vittime al patibolo (Stein, *Storia del diritto criminale*). Il connestabile Montmorency era forse il solo capo del partito cattolico che amasse la *religione per sè stessa*, sicchè recitando il suo rosario, soleva ordinare i supplizi, gli assassinii e gl'incendi (*Diz. univ.* di Roliner, art. *Lega*). Questi esempi provano che fra la religione e la morale non vi è nulla di comune, poichè anzi mutuamente si escludono. Colui che ama Dio, non può amare altri, poichè egli perde il sentimento di tutto ciò che è umano; mentre invece colui che ama con tutto il suo cuore un altro uomo, non può al tempo stesso amar Dio, nè far evaporare il sangue caldo che batte nel suo cuore per amare un'astrazione indefinita. La religione può forse giovare alla morale per la tema che incute di un Dio invisibile, che vede e che sa tutto, e castiga i peccatori; ma non dimentichiamo d'altronde, che questa stessa religione ha cento piccoli mezzi d'assoluzione, tali che l'indulgenza per i cattolici, l'orina di vacca per gli Indiani, il vino rappresentante i meriti infiniti di Gesù Cristo per i cristiani. Grazie all'acqua benedetta la Chiesa potrebbe ben lavare ogni macchia e ridurre un negro allo stato bianco.

mente identificato colla religione, che il non avere nè legge nè fede, e il non credere in Dio, secondo il comune giudizio, è la stessa cosa. Eppure è giuocoforza convenire che il deismo e la teologia hanno strappato l'uomo dalla sua sfera primitiva, naturale ed umana, e l'hanno isolato, quasi fosse un essere indipendente dalla natura. Ed è qui appunto che comincia l'identità della religione col deismo, o credenza in un Essere sovranaturale, quale espressione divinizzata dell'uomo naturale. Ma propriamente parlando, la religione non dovrebbe esprimere altro che la solidarietà con la natura. Grande fu il furore dei dottori in teologia, quand'io nella mia critica del cristianesimo scriveva, che i misteri della religione, non soltanto si spiegano fisiologicamente, ma eziandio coi processi patologici della natura. E per vero, tutte le feste della religione primitiva, le feste della primavera e dell'inverno, le feste della nascita, e il culto dei morti non erano forse l'espressione dei sentimenti umani, individuali di gioia o di tristezza, eccitati dai fenomeni naturali della natura o dalla vita privata? Soltanto in tempi più inoltrati nella civiltà il carattere del culto religioso diventa, per così dire, artificiale, obbligatorio e straniero al sentimento individuale. Ed è appunto contro questa religione ufficiale, orgogliosa, tirannica, gerarchicamente organizzata coi preti, che io combatto con tutte le mie forze; ma nello stesso tempo dichiaro che, quantunque ateo, nonpertanto io difendo la religione della natura, avvegnachè combattendo contro quello stolto idealismo che strappa l'uomo a questo mondo su cui viviamo, non mi sento però umiliato di riconoscere la mia dipendenza dalla natura stessa. Ed io sento questa dipendenza non solamente col mezzo del mio corpo, de' miei intestini e del mio sangue, ma anche col mezzo della mia testa, del mio cervello, poichè l'aria fresca che respiro giova, non solamente ai miei polmoni, ma anche ai miei pensieri; e la luce non serve puramente a' miei occhi, ma anche al

mio spirito. E questa dipendenza non mi par che sia, come ai cristiani sembra, una inconseguenza; ragione per cui non domando di esservi sottratto. So pure che dovrò morire, il che mi pare affatto naturale, e questa convinzione fa sì che io pensi con calma alla mia fine.

Io non mi stancherò di ripetere che nella religione l'uomo personifica sè stesso nell'oggetto adorato, e ben lo prova la religione naturale, espressione dei sentimenti dell'uomo-primitivo sui fenomeni della natura, rappresentati in diverse divinità.

Molti filosofi francesi nelle religioni dell'antichità altro non vedono che la fisica e l'astronomia; il che è vero, con questa differenza però, che le religioni non considerarono queste scienze in sè stesse, ma come una sorta di estetica fisico-astronomica. Quando la scienza non esisteva, le prime impressioni della natura furono l'oggetto del culto e dell'arte.

Nè crediate, o signori, che essendomi io dichiarato partigiano della religione naturale, possa per questo approvare il culto che i selvaggi tributano alla natura. La religione naturale, tale quale ci si presenta nel suo stato primitivo, è una creazione della fantasia, poichè l'uomo che ancor non conosce la natura, si crea dei desiderî *sovranaturali* e cerca di giustificarli con domande alla natura, che per ciò stesso sono innaturali. Sì, lo ripeto, la religione della natura non è libera d'ogni superstizione, poichè ben dice Spinoza, che l'uomo nel suo stato naturale, senza cognizioni scientifiche, senza educazione, è lo schiavo della superstizione; epperò io debbo giustificarmi dal possibile sospetto, che difendendo la religione naturale, non sappia in lei distinguere la superstizione. Quindi è che io mi affretto a dichiarare, che nella religione naturale null'altro approvo che il fondamento: la coscienza della dipendenza dell'uomo dalla natura, la quale vuole da lui essere rispettata come sorgente della sua vita, della sua esistenza ma-

teriale ed intellettuale; poichè è ancor la natura che giungerà a guarirlo di tutti i suoi desiderî innaturali, qual'è, per esempio, quello della vita eterna. In conseguenza, quanto ebbero torto coloro che mi rimproverarono di aver adorato l'uomo nella mia *Essenza del cristianesimo*, d'altrettanto sarebbero in errore coloro che credessero ch'io volessi che la natura, sorgente della vita dell'umanità, fosse dall'umanità divinizzata.

In quel modo stesso che io posso ben amare e stimare un uomo senza perciò adorarlo, senza nemmeno dimenticare i suoi difetti, così posso amare la natura, senza obbliare ch'ella non ha nè sentimento, nè spirito, nè coscienza. Io posso dunque ammettere questa sorta di religione naturale, senza per altro accettare la religione stessa della natura, e senza cadere negli errori del panteismo, che della natura si fa un Dio. Il problema della scienza quello è di riconoscere le cose tali quali esse sono, senza nulla aggiungere o togliere alle qualità che veramente esse hanno. La religione della natura ed il panteismo troppo attribuiscono alla natura; l'idealismo e il cristianesimo invece le tolgono ogni significazione.

Noi amiamo la natura quale la nostra madre comune, ma quest'amore non rassomiglia per nulla a quello che i fanciulli hanno per la propria madre, ma è amor d'uomini che sanno, pur sempre rispettando la madre, comportarsi verso di lei con dignità. I nostri genitori senz'essere divinizzati, e senza avere sopra di noi il diritto di vita e di morte (come presso i Persi ed i Romani), non pertanto cessano di avere il nostro rispetto, e con un sentimento più vero e più sincero che non sia quello che proveremmo stando sotto l'influenza del misticismo religioso.

Siccome l'uomo dipende dalla natura, e per conseguenza dal suolo sul quale ha stanza, così è chiaro che i popoli devono fare del lor paese, della loro patria una divinità. È cosa affatto naturale che l'uomo dia la preferenza al

suolo sul quale egli abita, ed è perciò che il patriotismo ha spesso un certo carattere religioso. Chi trova che questa preferenza è ridicola, deve ridere di tutte le religioni in generale; ma essa risulta da ciò, che non potendo esistere un uomo generale, esistono invece degli uomini di differenti gruppi, dei popoli, degli individui di diverso carattere. Io son tedesco e parlo e penso come si conviene a un tedesco; nè io potrei separarmi da questo mio carattere intrinseco alla natura del mio essere. Or se questa specificazione dipende dal clima del paese, egli non è poi cosa tanto strana se i popoli antichi venerarono i loro fiumi, i loro monti e le loro bestie domestiche, poichè i popoli non civili credono che il lor paese sia il paese centrale e il primo della terra. Vero è che il patriotismo dei popoli moderni non si spinge tanto oltre. Nondimeno correte le campagne della Francia, e spesso voi sentirete dire che il buon Dio è proprio un buon francese; e presso di noi, quantunque veramente non abbiamo troppo a rallegrarci della nostra situazione politica, pure avrete spesso sentito parlare del buon Dio germanico. Ben dunque si può dire che ogni popolo ha il suo Dio speciale, creato dalla imaginazione popolare; un Dio che è qualche cosa di diverso dal Dio dommatico e teologico. Questo Dio nazionale è il *punto d'onore* di un popolo, e presso i popoli non civili questo punto d'onore era il lor paese. Narra Erodoto che i Persiani rispettavano gli altri popoli in ragione della loro vicinanza colla Persia, e più erano vicini, più meritavansi il loro rispetto; e gli Egiziani credevano che il fango del Nilo fosse la matrice organica primitiva della vita universale.

LEZIONE VI.

Sommario — Varietà del culto degli animali — È derivato dalla loro utilità — Privilegi accordati a certi animali — Altri oggetti del culto — Pene comminate dai Parsi contro il cane.

Il risultato dell'ultima lezione fu la prova che, malgrado le opinioni dei teologi cristiani, i quali della religione fanno qualche cosa di sovranaturale, per l'uomo selvaggio la religione della natura è tutt'affatto reale, pratica, e tutta si risolve nell'adorazione degli animali, delle montagne, dei fiumi, delle piante e del suo paese. Il culto delle bestie è in apparenza il men logico che esista. Nonpertanto bisogna riconoscere che l'uomo è alle bestie debitore di molta parte del suo sviluppo; ed egli in esse venerava le facultà che gli erano utili, ciò che in esse esisteva di buono per sè e per la sua vita. Gli eruditi non si accordano intorno alla spiegazione del culto degli animali nell'antico Egitto. Ma se noi leggiamo i racconti dei viaggiatori del nostro tempo, intorno al culto dei popoli selvaggi nell'Asia, nell'Affrica e nell'America, facile ci sarà di comprendere il senso e l'importanza del culto degli Egiziani. Il *lama* è rispettato come animale sacro al Perù (Martius, *Les indigènes du Brésil*); e i tori ed i serpenti sono ancor oggi onorati nelle Indie. Vi sono dei credenti che spingono la pietà ad un tale eccesso, da reputarsi fortunati di morire per la morsicatura di un serpente, e credono in tal guisa di occupare nell'altra vita un posto molto prossimo al Dio dei serpenti (Ersch e Gruber, *Enciclopedia*

universale, art. *Indostan*). Alcune sêtte buddiste tengono che sia un gran peccato l'uccidere una pulce (Bohlen, *L'India antica*), ed i Djainas hanno delle ambulanze e degli ospitali per gli animali e per gli insetti, e pagano i poveri affinchè offrano il loro corpo alla voracità di queste bestie. Altri portano sulla bocca una sorta di copri-naso, eccellente precauzione per togliere il pericolo d'inghiottire colla respirazione dei piccoli esseri viventi; e quando costoro si sedono, hanno la buona precauzione di ripulire la sedia con una spazzola delicata, onde non schiacciare col loro peso qualche insetto (*Enciclopedia* d'Ersch e Gruber art. *Djainas*). Nel regno d'Avor gli animali domestici hanno un trattamento eguale a quello dei fanciulli della famiglia (Meiners, *Storia critica delle religioni*). Giova poi osservare che gli stessi animali che furono rispettati nell'Egitto e nell'Oriente, sono ora venerati dalla popolazione cristiana e maomettana di quelle contrade. I copti, quantunque cristiani, hanno degli ospizi per i gatti, e tant'è il rispetto che gli abitanti dell'isola di Sumatra hanno per gli alligatori e per le tigri, che spesso si danno in pasto a questi animali con gran contento. Essi danno loro dei sopranomi carezzevoli e li chiamano antenati.

Tornando alla spiegazione di questi fatti strani, io dico che il sentimento di dipendenza fu la sorgente di questa venerazione degli animali, la quale aveva la sua ragione d'essere nello stato primitivo del genere umano, siccome espressione dello stato naturale dell'uomo. In queste superstizioni non vi è quindi nulla di ridicolo, inquantochè ciò che ora può parere ragionevolmente necessario, come il cane al cacciatore, il toro al contadino, ecç., poteva bene agli occhi del selvaggio assumere il carattere di una divinità. E anche oggi fra noi, popolo civile e cristiano, sotto l'aspetto militare, il cavallo non vale per lo stato maggiore più che il cavaliere; e il contadino non apprezza il suo bue più del giornaliero che lo aiuta ne' suoi lavori?

Leggesi nel *Zend-Avesta* (trad. di Klenker), nella parte intitolata *Vendidad*: « Lo spirito del cane è la provvidenza dell'universo; senza di lui i lupi ed i ladri devasterebbero le strade. » Il *Zend-Avesta* accorda la preferenza al cane anche rispetto all'uomo; se alcuno vede un cane affamato deve farlo nutrire coi migliori alimenti, e se una cagna va co' suoi piccoli in un paese, il capo del luogo abbia cura di essa ed allevi i cagnolini, ed ove nol faccia sia punito di morte e lapidato. In tal guisa l'uomo ha minori diritti del cane. Ma gli Egiziani andavano ancora più innanzi su questa via di stolte preferenze, e se alcuno, dice Diodoro, uccide anche involontariamente un gatto o un ibide, sia punito di morte.

Si potrebbe accusarmi di contradizione quando io voglio spiegare questa venerazione esagerata degli animali colla loro utilità per l'uomo primitivo. Quale utile potrebbero avere e qual sentimento inspirare, se non l'orrore e il ribrezzo, le pulci, i serpenti, le tigri? È vero che nel culto degli animali noi ci troviamo in un caos di contradizioni, ma queste contradizioni possono tutte essere riferite al principio di dipendenza che l'uomo prova verso certi animali, vuoi per la coscienza dell'utilità, vuoi per la paura. Spesso l'imaginazione e la superstizione facevano il loro ufficio, attribuendo agli animali delle qualità imaginarie, come si sono attribuite fino ai nostri tempi delle supposte forze occulte alle pietre preziose. I motivi interiori in questo caso sono secondari. La sola idea che questi animali sono utili o nocivi, che danno la morte o la vita, è quella che fu guida ai popoli dell'Oriente nel culto degli animali. Debbo però avvertirvi ancora, che il sentimento il quale io dico di dipendenza, non è una nebulosa astrazione come quella dei teologi. Quando io dico sentimento, intendo l'uomo coi suoi sensi, il quale per gli occhi, per le orecchie *sente* la sua dipendenza dalla natura; attalchè i fenomeni e gli esseri naturali mentre fa-

scinano l'imaginazione, creano la paura e la riconoscenza e influiscono colle loro qualità utili, che divengono altrettanti momenti della venerazione religiosa. Se il Parso venera il cane guardiano, non lo fa soltanto per una astrazione delle sue qualità, ma per la riconoscenza che gl'inspirarono le qualità reali dell'animale, che anche il *Zend-Avesta* ricorda (1). Il fior di loto (*Nymphea lotus*), venerato non soltanto nell'India, ma in tutto l'Oriente, è veramente un fiore utilissimo e salutare, ed anche uno dei più belli.

Variano gli oggetti della religione secondo il grado della civiltà dei popoli, e mentre alcuni onorano le cose razionali che abbiano le qualità necessarie al benessere della società e allo svolgimento delle facultà umane, altri venerano degli oggetti fantastici, bizzarri, quasi fossero affetti da una sorta *d'idiosincrasia* (malattia dei sensi).

Ogni cosa che colpiva i sensi poteva dunque essere oggetto del culto. « Noi veneriamo, dice Seneca, le sorgenti dei fiumi, benediciamo le acque sanitarie, ed abbiamo un santo rispetto per i laghi, la cui profondità ci pare inesplorabile. » « Come il fanciullo è fascinato per la vista di ciò che brilla, dice Clauberg, uno dei discepoli di Descartes, così i popoli antichi adoravano il sole e gli astri in causa del loro splendore. » — Giova aggiungere però che quando l'uomo incomincia ad essere fascinato dallo splendore del sole o degli astri, appena allora entra nel suo stato di fanciullezza; nè ancora ha principio il periodo storico. Ma quando egli incomincia a capire e ad apprezzare la parte di utilità durevole che presenta la natura, si innalza ad

(1) « Il cane, dice questo libro sacro dei Parsi, ha otto qualità distinte: è come un *prete*, poichè mangia ciò che trova e segue chi lo chiama; è coraggioso come il *guerriero* e come il *contadino* lavoratore della terra, madre di tutti i beni; è veloce come un *uccello*, dorme come l'*uomo giovane*, furioso come la *malvagia donna* e ad un tempo è anche un *ladro* ed una *bestia*. »

un concetto religioso degno della critica e suscettibile di studio, come ogni altro avvenimento storico. In tal guisa il sole, dopo essere stato ammirato per il suo splendore, diventerà un Dio allora soltanto che l'agricoltore avrà riconosciuta la sua vera potenza fecondatrice. Quindi il momento della scoperta di tale o tal'altro oggetto siccome utile all'uomo, è il vero momento della sua apoteosi, la quale succede pel congiungimento dei due sentimenti, dell'ammirazione e della riconoscenza. Salute a Zeus, dicevano i Greci, a te grande Essere miracoloso, consolatore degli uomini. Onde si vede che la qualità di *grande* e *miracoloso* e quella di *consolatore*, concorrono a formare l'unità di quei due sentimenti ch'io or ora menzionava.

Chi getta uno sguardo retrospettivo sul culto degli animali, non deve poi soverchiamente biasimare codesto traviamento del pensiero umano; al postutto, con quel culto l'uomo non adorava altro che sè stesso. Il cacciatore ama i suoi cani, poich'egli ama la caccia, ed ama la caccia perchè è per lui una parte integrante del suo essere; e il contadino nutre le sue bestie, poichè in esse rispetta le cose della sua famiglia.

Dalle qualità delle bestie divinizzate noi possiamo giudicare i differenti caratteri dei popoli. I Persiani rispettavano il cane, poichè, come lo prova Rhod *(Sistema religioso dei Medi e dei Parsi)*, il cane era ad essi preziosissimo compagno contro le bestie feroci. Invece gli Egiziani, molestati dai ratti e dai sorci che devastavano i loro campi, rispettavano il gatto per la stessa ragione che ai Persiani consigliava il culto del cane.

Notevolissima è l'osservazione che, in generale, laddove esiste il culto delle bestie, l'uomo non ha ancora acquistata la piena coscienza della sua superiorità; egli fa parte del regno animale, e perciò gli animali hanno essi pure dei diritti e dei doveri, dei godimenti e dei castighi, come se fossero esseri ragionevoli. Per quanto ne dice il *Zend-Avesta*,

il cane aveva pure la sua pena, e quand'egli aveva morsicato un uomo, per la prima volta gli si tagliava l'orecchia sinistra, per la seconda la destra, per la terza la zampa sinistra anteriore, per la quarta la destra e infine la coda. I negri credono anch'oggi che la vita d'ogni uomo sia strettamente congiunta con quella di un altro animale, e che quando quest'animale viene ucciso, l'uomo deve morire. Sacontala chiama i fiori sue care sorelle, e il viaggiatore Jones racconta, che mentr'egli alle Indie faceva uno studio botanico sul fiore di loto, un abitante di Nepal entrato in casa sua, alla vista di quel fiore fu presto a prosternarsi con grande divozione, ed ecco in qual modo lo stesso fiore, che era sottoposto ad uno studio botanico affatto profano, poteva nel credente eccitare un vivissimo slancio di fervore religioso.

LEZIONE VII.

SOMMARIO — La religione prende origine da un sentimento egoistico — Spiegazione di questo egoismo — Il quale si risolve nell'istinto della propria conservazione — Dio non è altro che la rappresentazione dell' *individualità umana* — E ciascuno se lo rappresenta secondo le sue tendenze — Esempi da cui si deduce che gli uomini hanno sempre divinizzato l'utile.

Abbiamo veduto che l'uomo adorando gli animali o certi oggetti, in ultima analisi non faceva altro che adorare la sua propria persona, e che il valore ch'egli dà alla propria vita, al suo proprio essere, è quello che costituisce il vero fondamento della sua adorazione. Può dunque dirsi che la religione prende origine da un sentimento egoistico. E adopero la parola *egoismo*, non già nel senso dei teologi ipocriti e dei filosofi sprovvisti di senso critico, i quali mi rimproverarono di aver creato a fondamento della religione l'egoismo, vale a dire, dicevano essi, un sentimento affatto opposto al sentimento religioso. Or io non dico di questo basso egoismo, ma dell'egoismo considerato in un senso universale, in opposizione colla fede in Dio, poichè tutto ciò che non si riferisce a Dio, perfino l'amor del prossimo, può, in questo senso, dirsi egoismo. Non si confonda il mio pensiero con quel gretto egoismo individuale che fa riconoscere l'interesse soltanto in sè stessi a detrimento degli altri, quell'egoismo tipico dei professori metafisici, e che s'intende come la negazione del genio, dell'amore e d'ogni sentimento generoso. No, per egoismo io intendo quel sentimento dell'uomo, che si accorda e con la sua dignità e con la sua ragione, e che forma, per così dire, la

coscienza del suo essere. Questo egoismo è spontaneo, involontario, e senza di esso niuno potrebbe vivere, sendochè esso sia una funzione dell'organismo umano, il quale assimila tutto ciò che gli è necessario e rigetta quanto gli nuoce. In una parola, l'egoismo è l'interesse della conservazione, l'amore individuale di sè stesso, non escluso l'amor del prossimo, che, in conclusione, si risolve ancora nell'amor proprio. Invero, che sono io senza gli altri? nulla, poichè gli altri sono pure necessari al mio essere individuale. È questo sentimento di conservazione che impedisce all'uomo di sacrificarsi senza ragione, e che dall'avvilimento del culto degli animali, lo eleva all'adorazione di quelli soltanto i quali sono utili e necessari, o che almeno imagina che così siano.

Quindi l'utilità, quale io la concepisco, per le ragioni già dette, non è quella utilità *passiva* che può presentare tale o tal'altro oggetto, come comunemente s'intende; ma sibbene una utilità attiva che ha potenza e valore di giovare o di nuocere, quella utilità insomma che è l'espressione della essenza divina.

In una parola, parlando il comune linguaggio, si può dire che la natura è adorata a cagione della sua *utilità;* il credente direbbe a cagione della sua *beneficenza,* e il filosofo a cagione della sua *necessità,* poichè fuor di lei non vi può essere esistenza di sorta.

Identico è dunque il principio fondamentale di tutte le forme della religione, *zoomorfiche* o *antropologiche,* poichè esse non differiscono, salvo che nelle *facultà* e *qualità* dell'uomo a cui si riferiscono. Ma la causa primitiva resta la stessa, l'egoismo, poichè è a cagione dell'amore di sè stesso che l'uomo rispetta ciò che è utile a lui e al genere umano. Io rispetto un medico perchè amo la vita, la salute, e stimo un precettore perchè sento il bisogno d'imparare. Come potrebbe l'uomo essere condotto all'idea di un essere supremo fuori di lui, ad una obiettività assoluta, se non ri-

guardasse sè stesso come assoluto subbiettivo, e non avesse cognizione del proprio *io*, della propria personalità?

Senza questo Dio psicologico, senza questa interna adorazione di sè stesso, non vi sarebbe forse il concetto di un Dio esteriore. Ma che è mai questo Dio psicologico che l'uomo innalza sopra ogni suo simile? Ebbene, o signori, io non temo di affermarlo, quest'essere non è, nè più nè meno che la stessa *individualità umana*, la somma integrale di tutti i bisogni, sentimenti e funzioni umani; in una parola è la vita, l'esistenza stessa. Ogni cosa che si riferisca alla vita è gradevole all'uomo, è cosa santa, quindi un oggetto del sentimento religioso. Certo, v'hanno dei momenti in cui l'uomo è stanco della vita, e cessa di considerarla come il più grande dei beni; ma giova dire che in quei momenti appunto l'uomo non si trova nel suo stato normale, e perciò stesso prova ch'egli sente che la sua esistenza non contiene allora tutte le condizioni della vita, come non è, per esempio, nello stato normale, lo schiavo cui manca la prima condizione della vita: la libertà delle sue azioni. Or queste anomalie sono la causa del suicidio; ma chi si suicida non si toglie già la vita, poichè la vita gli è già tolta per la mancanza delle condizioni necessarie al suo vivere, ma egli non distrugge altro che la sua stessa ombra; getta la scorza dopo che il nocciuolo è già putrefatto.

Tutto questo non esclude che nello stato normale, il bene supremo dell'uomo sia la *vita*. Di molti popoli e di tutti i tempi potrei citare gli autori che espressero queste idee; ma io sono ben lontano dal credere che cotali citazioni possano mai provare la verità de' miei argomenti. I miei ingenui avversari mi hanno imputato a colpa cotesta presunzione. Nè io vorrò negarlo: nelle affermazioni la brevità mi piace, sicchè io soglio dire in poche parole le cose intorno alle quali altri sapienti tedeschi avrebbero scritto dei grossi volumi. Ma se cotestoro credono di aver provata la loro tesi allora soltanto che hanno scritto un volume in-

foglio per ogni argomento, io penso invece che meglio di tutte le citazioni dei sapienti valga l'evidenza, e in questo caso la vita stessa è quella che ne obbliga ad accettare questa verità: che essa è il bene supremo.

Come la filosofia è l'arte del pensiero, così si può dire che la religione è l'*arte* della vita, poichè la religione esprime le condizioni reali o imaginarie della vita umana. Ma un popolo, il quale altro non provasse che desideri materiali, non si eleverebbe mai idealmente fino al concetto di un Dio spirituale; poichè, giova ripeterlo, questo Dio non è altro che l'incarnazione dei nostri pensieri.

In Grecia non si sarebbe mai potuto adorare la saggezza rappresentata nella Minerva, se innanzi tutto la saggezza non foss'ella stata rispettata. È lecito dire che gli Dei e le religioni possono essere classificate secondo i vari bisogni e desideri umani che rappresentano. Quindi il *criterio* per giudicare gli Dei *risiede nell'uomo stesso.*

Ciò che corrisponde a questi bisogni e desideri diviene Dio, ciò che non vi corrisponde non potrà mai divenirlo. Ed ecco dunque provato che l'egoismo è la pietà cardinale e il principio della religione. Senza ch'egli lo supponga l'uomo è, per così dire, l'assoluto, mentre gli Dei non sono guari astrazioni assolute, ma concepimenti puramente relativi all'uomo. Perchè mai i Greci canzonavano i coccodrilli, le ibi, i gatti che adoravansi nell'Egitto, se non per la ragione che quegli animali non corrispondevano ai bisogni dei Greci? E perchè mai i cristiani non credono nella mitologia classica, se non per la ragione ch'essi hanno altri bisogni? Altro essendo il loro modo di concepire la religione, il Dio cristiano, è il solo vero Dio per loro, poichè egli è la personificazione delle loro tendenze, e della loro natura.

Ed eccoci finalmente giunti alla definitiva spiegazione della religione mediante l'egoismo; l'egoismo non grettamente individuale, ma inteso nel senso più generale della parola. Certo, qualcuno potrebbe domandarci se questa ap-

plicazione tutta contraria alle dommatiche e fantastiche spiegazioni della teologia, corrisponde alla verità, vale a dire, se la parola egoismo possa così adoperarsi, e con essa chiudere la bocca agli avversari. E siccome gli avversari miei sono eruditi, così mi sforzerò di combatterli colle loro stesse armi, qui adducendo in testimonianza l'autorità di qualche altro erudito, tali come Rhode nell'opera già citata, e Garcilasso de la Vega nella sua *Storia degli Incas del Perù*, il quale narra che gli abitanti del Chincha non volevano adorare il sole, siccome era per essi troppo caldo e nocivo alla salute; ma adoravano invece il mare nelle cui acque pescavano molti pesci. Dice Diodoro Siculo: « Di tutti gli Dei, il più rispettato è Dionisio (Bacco) come Dio del vino, e Demetria (Cerere) come Dea dei cereali. Essi sono i due più grandi benefattori del genere umano. » Anche Erasmo, ne' suoi commentari sui proverbi classici, dice che gli antichi identificavano l'idea della divinità con quella di un essere utile agli uomini.

Perchè noi andremo ad adorare gli Dei, canta Ovidio nella sua epistola dell' esiglio, se non credessimo che essi possono giovare agli uomini? E Plinio il vecchio dice: « Chi è utile agli uomini, colui è un Dio ». Gellius fa l'etimologia della parola Giove (Jovis) da *juvando*, soccorrere; e Cicerone nel suo libro sulla natura degli Dei, aggiunge: la pietà è la giustizia verso gli Dei; ma puossi mai avere della pietà verso coloro dai quali nulla si è ottenuto? Quintilliano parla della maestà degli Dei, come *prima* causa della *venerazione*; ma la maestà altro non è che la forza suprema, la qual si confunde nel potere di fare il massimo bene. Anche nelle religioni politeistiche, si trova sempre un Dio supremo, quello che rappresenta la forza celeste, universale. Ottimo e Massimo erano gli epiteti di Giove. Infine, Plutarco nel suo *Symposiakon*, dice: « gli uomini adorano le cose che siano di utilità generale, come la luce, l'acqua, le stagioni, ecc. »

LEZIONE VIII.

Sommario — Altri esempi dai quali si deduce la prova che in Dio si adora l'utile proprio — Vari esempi dell'abnegazione religiosa fra gli Egiziani, i Cartaginesi, gli Indiani e i cristiani — Ma anche l'abnegazione religiosa si risolve nell'egoismo.

Allorchè la religione pagana venne in decadenza e la statua della Dea Vittoria doveva essere tolta dal tempio che le era stato dedicato, Simmaco scriveva una apologia degli Dei classici e specialmente del culto della « Vittoria, » e prendeva quale migliore argomento della sua difesa l'*utilità*. «.... Noi dobbiamo rispettare, diceva egli, ciò che desideriamo; or noi desideriamo soltanto ciò che è utile e buono » Seneca scriveva nelle sue lettere: « La causa della filantropia degli Dei è la lor natura. È un grossolano errore il credere, ch'essi vogliano nuocerci: nemmen lo potrebbero, poichè gli Dei servono l' umanità. » È assurdo, esclama Plutarco nel suo libro sugli storici, di negare l' eternità degli Dei e la lor clemenza per gli uomini. E i Greci chiamavano i loro Dei colla parola *soteres*, che vuol dire benefattore, salvatore. Essi non avevano nemmeno le divinità cattive, come il Tifone degli Egiziani, o l'Arimane dei Parsi.

I padri della Chiesa rimproveravano ai pagani di aver adorato le cose di generale utilità, e Giulio Firmico, ad esempio, li accusava per questo motivo di frivolezza. I penati, dic'egli, non sono altro che nutritori (da *penus*, nutrimento), poichè i pagani comprendevano la vita come la

libertà di bere e di mangiare, d'onde il culto dei penati, e Vesta non è altro che il fuoco del domestico focolare; sicchè il culto di questa Dea, aggiunge Firmico, piuttosto che dalle vergini dovrebbe essere professato dai cuochi.

Quindi vediamo che se i padri della Chiesa canzonavano gli oggetti della venerazione dei pagani, non discutevano però intorno al *principio* stesso dell'utilità, ma piuttosto intorno all'applicazione di quel *principio;* talchè si sollevavano soltanto contro questo fatto, che i pagani o ignoravano o non riconoscevano il loro Dio cristiano, quale creatore del mondo e suprema sorgente della *utilità e del bene*. Ciò che i pagani, a cagione del loro sensuale realismo, attribuivano a diverse divinità separate, i cristiani, in grazia del loro astratto idealismo, accumulavano in una idea, in un solo essere formidabile, colla plenipotenza di fare agli uomini ogni bene. I cristiani venerano nel loro Dio l'essere assoluto, supremo, la personificazione di tutti i beni; ma nel principio essi non differiscono dai pagani. Tutte le frasi che nella Bibbia incominciano con queste parole: *Io sono il tuo Dio; io sono il Dio d'Abramo,* altro non significano se non che: *Io sono il tuo benefattore,* ecc. Agostino nella sua opera *Della città di Dio* rimproverava ai Romani che essi, adorando la Felicità, avessero poi altri templi ed altri Dei, mentre la felicità è lo scopo universale degli uomini e può bastare a farli felici. D'altronde, aggiungeva egli, la felicità non è già un Dio, ma un dono di Dio.

E parlando della demonologia di Platone, egli aggiunge: « qualunque siano gli esseri immortali che abitano il Cielo, se essi non sono utili e non vogliono renderci felici, non meritano di essere adorati. » Lutero nella sua critica del quinto libro di Mosè dice: « non soltanto i pagani hanno adorato degli animali e delle piante, secondo la maggiore o minore loro utilità, ma perfino il papismo, la Chiesa apostolica romana, adora i suoi santi per la guarigione di varie malattie. Le donne incinte invocano santa Margherita, e si

mettono sotto il patrocinio di questa Dea; e san Cristoforo è invocato dai moribondi. Ben s'intende che Dio deve venire in nostro aiuto, ma non sempre si conosce e si invoca il vero Dio; però anche i pagani, sebbene fossero nell'errore, tuttavia per istinto invocavano il vero Dio, avvegnachè cercassero la causa suprema del bene e dell'utilità. »

Questo passo ne fa vedere he Lutero non combatteva il *principio* pratico o subbiettivo del paganesimo, ma ne riprovava soltanto l'obietto. I teologi cristiani furono sempre contrari ai filosofi pagani, stoici, aristotelici ed epicurei, poichè queste scuole filosofiche negavano la divina provvidenza. Epperò il celebre teologo protestante Mosheim, parlando del Dio d'Aristotile, scriveva: « egli non può nè nuocere, nè giovare agli uomini, dunque non merita culto. » Aristotile credeva che il mondo fosse eterno ed il cielo immobile; ma allora qual bisogno di avere un Dio, se questo Dio non è libero, non può cambiare le leggi eterne, nè venire in nostro ajuto? « D'onde vediamo che questo teologo, identificando la credenza in Dio con quella nei miracoli, è più conseguente dei moderni razionalisti (1), i quali credono di poter ammettere quella e questa negare. Un Dio, continua Mosheim, che vive soltanto nella sua propria speculazione come gl'iddii degli epicurei; un Dio che non è altro chè pensiero, contemplazione, è dunque un essere INUTILE; e una contraria credenza non può entrare nella testa di alcuno. »

E qui termina la serie delle mie citazioni, tutte connesse dalla istessa idea, la qual ci mostra che l'*egoismo umano* è la sorgente di tutti i culti.

I miei nemici filosofi e dottrinari, i quali giudicano le cose con criterio preconcetto, dall'alto delle loro cattedre

(1) Avverto il lettore che in Germania il nome di razionalisti ha un senso ben diverso da quello che ha in Italia e in Francia, come ho già dimostrato nei cenni sulla vita e la dottrina di Feuerbach premessi alla presente versione. (*Nota del Traduttore*)

della chiesa o dell'università mi hanno fatto rimprovero di avere disconosciuto il vero senso della religione. Nè occorre dire, che io respingo questo rimprovero siccome ingiusto, avvegnachè ho la coscienza di aver fatto del mio meglio per approfondire la questione prima di parlarne. L'essenza della religione, dicevano quei dotti, non è già l'*egoismo*, ma anzi l'*abnegazione*, poichè sono il martirio, il sacrificio, l'annichilamento nell'infinito, la castrazione fisica e morale, la morte della carne, la penitenza e la pena, i principii essenziali di tutte le religioni. — Ed io risponderò: questo è vero, voi avete mille ragioni; anzi dirovvi, se già nol sapete, che nell'Egitto, durante un incendio, prima si salvavano tutti i gatti, gli uomini poi, cosa che si è stranamente rinnovata l'anno scorso nella Prussia, dove un commissario di polizia vietò che si spegnesse un incendio poichè era giorno di domenica e l'ora della liturgia! A cotesti teologi io dirò ancora che Massimo Pirio, racconta che gli Egiziani tenevano per santo chi avesse avuta la buona ventura di venire divorato da un coccodrillo; e che Erodoto fa menzione di una femmina, la quale tenne ad onore di essere accoppiata con un becco. — Certo, l'abnegazione religiosa non potrebbe essere spinta più lontano.

Anche i Cartaginesi nei tempi di pericolo, solevano sacrificare i loro figli, nè alcuno crederà per certo che essi compiessero questo sacrifizio con calma e tranquilla coscienza, poichè Diodoro racconta che fuvvi un tempo in cui i Cartaginesi invece di sacrificare i propri figli andavano in traccia di quelli degli stranieri per offrirli alla divinità.

Ma ogni altro popolo fu vinto dagli Indiani nella penitenza e nell'abnegazione. Vittime varie e molte ha fatto il fanatismo in quel paese, perciocchè fra i divoti, quali si facevano attaccare con una catena ad un albero, e così restavano appesi finchè vivevano; quali, durante tutta la vita, tenevano i pugni chiusi finchè le unghie crescendo non fossero lentamente penetrate nella carne e perforato

avessero le palme dall'una all'altra parte; chi teneva le braccia in croce finchè non fossero irrigidite, e altri ancora si facevano sotterrare mentr'erano vivi (SONNERAT, *Voyage aux Indes et en Chine*). È pur noto che chi nell'India vuol raggiungere l'apogeo della morale perfezione, si getta sotto le ruote del carro sul quale Siva, il Dio della Distruzione, nel giorno della sua festa, viene con gran pompa trainato per le vie. Ma se io suppongo che queste o consimili atrocità potrebbero essere tollerabili agli Europei, credere non posso che essi potrebbero giungere fino a bere l'urina di vacca ed a coprirsi di escrementi, e poi farsi bruciare vivi per purificarsi da ogni peccato. Però non dimentichiamo i nostri cristiani dei primi secoli. Simeone lo *stilita* rimase per oltre trent'anni accasciato sopra una colonna; e sant'Antonio passò gran tempo della sua vita entro una tomba; mai non si lavava; e abbandonava il suo corpo in pasto alle pulci ed ai pidocchi. Santa Silvania, casta pulcella di sessanta anni, non mai lavò il suo corpo dall'estremità delle dita all'infuori, e anche queste il giorno soltanto nel quale ella si recava alla comunione.

Tutti gli esempi da me citati ed altri molti che si potrebbero aggiungere, niuno può negare che non siano saggi di solenne bestialità e di follìa religiosa. Ma chi mai oserà dire che la follìa, la superstizione e il fanatismo stesso, non appartengono tanto alla essenza, quanto alla storia della religione? I poveri di spirito e gl'idioti sono venerati dal popolo quali santi, e tutte coteste aberrazioni in fin dei conti, non sono altro che la conseguenza del principio cotanto lodato dai nostri dottrinari e teologi. Avvegnachè ove l'abnegazione venga innalzata a solenne principio di morale, si è necessariamente condotti a riconoscere, che gli atti del fanatismo appartengono all'essenza della religione, anche quando questi atti si esercitano senza beneficio d'alcuno ed anzi con danno grandissimo di chi

li fa. L'abbandono d'ogni desiderio individuale, ecco il gran principio della teologia. Per essa ogni sentimento naturale è peccato: l'uomo si tiene dritto e cammina sui suoi piedi; ciò è naturale, ma è anche egoistico, poichè mostra un certo orgoglio; quindi è che i teologi cristiani trovarono lodevolissimo il costume di quei santi, i quali, per un sentimento d'umiliazione, camminavano sulle quattro estremità. Tutti coloro che negano il principio dell'egoismo nella religione, si cullano dunque in grembo ad un ideale contro natura, la cui pratica rappresentazione — se non nel senso fisico, nel senso morale per certo — è la pulcella Silvania. Avvegnachè se essi non osano essere abbastanza conseguenti per vietare al loro corpo ogni lavacro, non osano tuttavia purificare la mente dalle lordure della superstizione. Ma se la limpid'acqua della scienza avesse purificati gli occhi della loro mente, essi si sarebbero avveduti che quella abnegazione che essi riguardano quale principio essenziale della religione, non è invece che cosa affatto secondaria e direi quasi sporadica, mentre poi l'egoismo è la radice e il fondamento di cotesta stessa abnegazione. Questo egoismo è erroneo per certo, ma fortunatamente nella vita pratica il buon senso fa sì, che gli uomini seguano le lor proprie tendenze e non le dissertazioni dei filosofi e l'insegnamento dei preti; ed è ancora cotesto medesimo buon senso che attenua in gran parte le funeste conseguenze degli errori della religione, mentre vediamo che gli esempi di cotesti fanatici religiosi sono rari assai, ed anche nel lor traviamento vi ha poi un fondo di sentimento terreno. In realtà qual'è lo scopo di cotale abnegazione? — È il desiderio di possedere la grazia di Dio. Gli Indiani subiscono tutti i tormenti, poichè essi credono che col mezzo di tali penitenze ottengono il favore degli Dei. L'abnegazione religiosa è certamente una follìa, ma in certa qual maniera ha essa pure il suo scopo pratico ed egoistico. Il *sacrificio* ne è una prova.

LEZIONE IX.

Sommario — Anche il sacrificio religioso è prova d'egoismo — Esempi dei sacrifici fra i vari popoli — Il sacrificio cristiano, tuttochè incruento, non cessa perciò di essere vero sacrificio — Varie specie di offerte alla divinità — I selvaggi sono i più sobri nell'offrire — I sacrifici patriotici partono pure dall'idea dell'utile.

Dico che il sacrificio è la miglior prova, che nella religione l'abnegazione non è che una forma indiretta dell'egoismo umano. Il sacrificio è il volontario abbandono di un bene grandissimo, ma siccome la vita è il bene più caro all'uomo, così per degnamente onorare l'Essere supremo, si volle sacrificare eziandio la sua vita. « *Simile, simile gaudit,* » e questo proverbio latino può ben applicarsi alla spiegazione del mistero del sacrificio umano. Il valore che noi attacchiamo alla vita è eguale a quello che ha per noi la divinità; quindi per onorare Dio si sacrifica questo sommo dei beni, poichè sacrificando questo bene degno di Dio, si vuol che Dio si pieghi ai desideri degli uomini.

Questa abnegazione nel sacrificio non è guari un atto disinteressato, ma ha essa pure il suo scôpo pratico, preciso, egoistico. Si sacrificava la vita agli Dei per prevenire una maggior sventura, vera o imaginaria che si fosse, poichè col sacrificio della vita si voleva assopire il corruccio degli Dei e riconciliarsi con loro. Pochi esempi citerò per dimostrare questo carattere dei cruenti sacrifici. Incominciamo dalla Germania, dove i nostri dotti professori trovano soltanto de' sacrifici in forma mitissima. Dicono eglino che gli antichi Germani sacrificavano agli Dei soltanto i malfattori, per soddisfarli dell'offesa fatta col delitto, e che gli altri

casi di sacrificio notati nel loro culto erano rarissimi. Quand'anche questa asserzione fosse esatta, e gli uomini scellerati soltanto fossero stati sottomessi alla legge del sacrificio, si possono ben attendere altre atrocità da un Dio qual'era Odino, che si chiamava « il principe delle forche, » e, per quanto credevasi, si dilettava delle torture che soffrivano i delinquenti. Ma era deciso che la Germania dovesse eccellere in clemenza sugli altri popoli, grazie al patriottismo di cotali sapienti, ai quali piacque, sebben vanamente, di provare questa strana tesi. « Ai tempi del re Domald, dice la leggenda scandinava, vi fu una grandissima carestia. Furono allora sacrificati molti buoi, ma a nulla questi sacrifici giovando, fu deciso di sacrificare la vita dello stesso re per placare Odino. E veramente il re fu sacrificato, e dopo d'allora il paese ebbe miglior ventura. » I Goti e gli Scandinavi, non meno che gli Eruli, i Savoni e i Franchi, credevano di piegare in lor favore gli Dei e di assicurarsi la vittoria nella guerra facendo dei sacrifici umani, specialmente di prigionieri. I Savoni e gli Scandinavi mostravano una orribile scelleratezza nell'invenzione delle pene, delle torture e dei differenti modi di far morire. I Galli, dice Giulio Cesare, sacrificano degli uomini quando essi si sentono in pericolo di vita, poich'essi credono che Dio domandi una vittima umana in cambio della salute di un altro uomo. Gli abitatori dell'Estonia avevano regolato questa sorta di sacrifici come un ramo di commercio. I mercanti acquistavano le persone destinate ad essere uccise, e gl'inspettori le visitavano per conoscere se non avessero de' difetti (ECKERMANN, *Storia delle religioni*, vol. IV). Al loro Dio Swentowit gli Slavi ogni anno sacrificavano un cristiano, avvegnachè i loro preti insegnavano che il sangue dei cristiani era gradito agli Dei. Anche i Greci dei tempi classici offrirono de' saggi di questa crudele superstizione. Prima della battaglia di Salamina, Temistocle, quantunque con disgusto e soltanto per ordine dell'augure Eufrandito,

sacrifica al Dio Bacco tre illustri giovani persiani. A Roma, nei tempi di Plinio il vecchio, si interravano i prigionieri ancor vivi nel foro boario, e nell'Oriente si giunse anche al sacrificio dei propri figli, talchè vediamo che Jefte vota al Dio d'Israele la sua figlia. Ma ogni altro popolo fu in questa sorta di carneficine vinto dai Messicani, che celebravano certe feste religiose, durante le quali sacrificavano più di cinquemila, e tal fiata fino a venti mila, uomini in una volta. Atrocità di questa natura contano pure anche i tempi nostri, e tutti sanno che nell'India nei giorni di carestia solevansi precipitare alcuni bramini dall'alto dei tetti delle pagode, o avvelenare dei fanciulli per invocare la benedizione di Dio sulle campagne; e quando si fondava un tempio si seppellivano nelle fondamenta alcuni uomini. Le stesse feroci usanze s'hanno anch'oggi nell'Affrica fra le tribù selvagge.

La religione cristiana spesso ha lode di aver aboliti cotali sacrifici; ma è lode senza misura e senza merito. Invece dei sacrifici cruenti vi hanno pure nella Chiesa cristiana dei sacrifici, i quali, per essere incruenti, non sono perciò men veri. Eccone un esempio. La Chiesa ha riprovata la castrazione (l'Evangelio però in massima non la riprova, ed Origene, uno dei padri della Chiesa, che deve essere stimato almeno quanto i nostri sapienti teologi, si è fatto castrare). Ma la castrazione psichica è però sempremai raccomandata col *celibato,* che fu lodato siccome uno stato morale perfino da Lutero. Ora il celibato, in fin dei conti, vale la castrazione, poichè qual differenza vi ha fra il farsi tagliare un organo e il non volerlo usare secondo le sue funzioni naturali? Se dunque esiste una diversità fra il sacrificio dei pagani e quello dei cristiani, questo non consiste in altro che nel carattere ideale di quest'ultimo culto: quando si è foggiati un Dio cotanto astratto, gli si sacrifica di leggeri ogni cosa che sia sensuale. Il paganesimo ed il cristianesimo sono entrambi imputabili dei loro sa-

crifici umani, con questa differenza però, che quelli del primo erano più carnali, visibili, sanguinari; mentre gli altri sono spirituali, invisibili, ma non cessano perciò di essere sacrifici della natura umana.

Or tutti questi esempi ci provano che i sacrifici hanno pure il lor lato egoistico, avvegnachè perfino nel suicidio il fedele spera di trovare uno stato migliore, una eterna felicità nella vita futura. Se il cristiano dimentica i mali di questa vita e soffre con calma *la sua croce,* egli è perchè spera di avere la parte sua nella gloria del cielo. Parimenti nella religione di Brama, l'annientamento d'ogni corporeo appetito è considerato siccome il colmo della beatitudine. L'unirsi con Dio è dunque lo scopo di questo annichilamento di sè stessi, e la beatitudine che ne deriva, quantunque fantastica, non è perciò meno egoistica.

L'uomo pio è umile davanti a Dio, ma d'altronde ha un compenso nel suo orgoglio verso gli uomini. Spesso i frenetici slanci della esaltazione religiosa sono accompagnati da un sentimento di voluttà nella imaginazione, e questa voluttà, che è pur religiosa, è sempre seguìta da una ferocità inumana. Cotale egoistico carattere della religione, ancor meglio si mostra nei sacrifici dei popoli che giacciono nell' inferior stato della civiltà. I popoli della Siberia fanno offerte ai loro Dei soltanto nei giorni di grande sventura, ed i Kamtschadali di solito sono molto parchi in queste offerte, poichè non danno ai loro Dei altro che le ossa, le reste e la testa dei pesci, cose tutte che non possono mangiare essi stessi. Anche i negri per solito non offrono agli Dei altro che le ossa e le corna delle loro bestie, e perfino gli antichi Greci offrendo l'olocausto agli Dei, volevano però riservate le parti migliori pel loro pranzo. Esiodo dice che Prometeo insegnava agli uomini di non offrire agli Dei altro che le ossa, e a sè stessi riservare la carne degli animali. Per verità, bisogna confessare che d'altra parte i sacrifici dei Greci e dei Romani ci danno delle cifre esor-

bitanti, che sono una vera contradizione con la maliziosa avarizia insegnata da Prometeo. Sappiamo, per esempio, che Alessandro il Macedone, dopo la vittoria sui Lacedemoni, fece sacrificare migliaia di buoi, e che i Romani, per quanto ne dice Svetonio, per attestare la loro gioia dopo la morte di Tiberio e l'avvenimento al trono di Caligola, sacrificarono oltre a 160,000 bestie. Ma non è già in queste stolte feste che il filosofo deve cercare il recondito senso della religione, tuttochè, per verità, eziandio coteste orgie dell'aristocrazia e del sibaritismo religioso, provino la giustezza della mia spiegazione sui motivi dei sacrifici. Laddove la gioia o la paura assumono delle grandissime proporzioni, là pure si notano de' sacrifici straordinari. Ma questi sacrifici non erano fatti agli Dei dell'Olimpo, sibbene ai sentimenti di gioia o di paura; avvegnachè quando l'uomo ha paura promette ogni cosa, e al primo momento in cui provi una gran gioia facile è che attenga le sue promesse; mentre nell'ordinario corso della vita, quand'egli non è rallegrato da una gran gioia, nè da una gran tema oppresso, ritorna al suo egoismo, si fa sobrio e sacrifica poco. Quindi, in un certo senso, si può dire che la paura e la gioia sono i sentimenti del *comunismo*, ma una tal sorta di comunismo che ha le sue radici nell'egoismo.

La differenza nei sacrifici deriva dalla varietà dei popoli e delle religioni. L'uomo non sacrifica se non che a profitto dei suoi bisogni; e per chi non sia incivilito, il vero Dio è lo stomaco; talchè poco offre al cielo e non altro che quanto lo stomaco non può digerire. Invece l'uomo civile ha dei bisogni estetici, e l'incanto degli orecchi e degli occhi gli è gradito; egli dunque avrà dei sacrifici artistici, e se gli piace il lusso non ommetterà di abbellire le cerimonie del culto. I sacrifici dei popoli classici sono una evidentissima prova che essi soddisfacevano, non solo un bisogno materiale, ma anche un bisogno artistico.

Finora non abbiam discorso che dei sacrifici religiosi, ma

v'hanno ancora de' sacrifici morali, sacrifici fatti per l'altrui bene e per la patria, dei quali numerosi esempi ci offre la storia di Grecia, di Roma e di Cartagine, tali che Codro, Amilcare, i due Deci. Ma questo eroismo, il cui precipuo fattore si rivela in un sentimento morale, non potrà mai provare l'essenza sovranaturale della religione, come lo pretendono i signori teologici. Questi sacrifici patriotici hanno uno scopo reale, naturale: non si sacrifica per amore del sacrificio, ma per il bene degli amici, dei compatrioti, dei parenti, in una parola per l'egoismo degli altri. Un eroe sacrifica la sua vita, non già a un Dio, ma a sè stesso, al suo desiderio ardente di fare la patria libera e felice. Ond'è che il patriotismo non esclude l'egoismo; avvegnachè se la patria è la solidarietà di tutti i cittadini, chi desidera il bene della patria vuol pure il suo proprio bene. Certo, v'hanno pur dei casi in cui l'uomo per il bene altrui sacrifica la sua propria vita, ma queste anomalìe, rare assai, nessuno potrebbe tenere in conto di principio stabile.

In conclusione, ben si può dire che l'egoismo è il legame e il rapporto delle società e degli Stati, i quali cadrebbero in dissoluzione ove l'egoismo di una classe non volesse riconoscere il diritto delle altre. Perfino il sentimento dell'*umanismo*, il quale frangendo i limiti fissati dal patriotismo si diffunde su tutta l'umanità, non esclude l'egoismo. E invero, amando gli uomini, io stimo me stesso, poichè io sono fatto della stessa carne e dello stesso sangue di ogni altro. Quindi, l'egoismo è il principio essenziale dell'amore e deve anche essere il principal motivo della religione; assioma questo che la storia delle religioni ha pienamente confermato. Ovunque l'uomo s'attenti di combattere cotesto egoismo illuminato, vuoi nella religione, vuoi nella filosofia, vuoi nella politica, tantosto egli cade in uno stato di prostrazione o di follìa, avvegnachè il vero senso di tutte le nostre azioni è la satisfazione di quell'egoismo ch'è l'essenza nella natura umana.

LEZIONE X

Sommario — Spiegazione del sentimento di dipendenza mediante il desiderio — La natura primo oggetto del culto — Colle leggi del pensiero Dio si deduce dalla natura, ma non già la natura da Dio — Le idee sono subordinate alla percezione dei sensi — E i sensi hanno creato gli Dei.

Nelle precedenti lezioni io ho tentato di dimostrarvi che l'uomo, a misura che sente la sua dipendenza dalla natura, ad essa attribuisce delle qualità divine. Avvegnachè l'uomo trasforma in divinità ogni cosa che domina la sua vita, e gli possa giovare o nuocere; per lo che l'occulto principio di questa sua adorazione è sempre l'egoismo. Nè ciò dicendo vorrei correre pericolo d'essere frainteso, sendochè alcuno mi potrebbe rispondere che l'egoismo e il sentimento di dipendenza s'escludono a vicenda, quello perchè pone l'*io* innanzi tutto, questo perchè dà il primo posto a *colui* da quale si dipende. Ma se lo schiavo teme il suo padrone, è perchè il padrone ha su di lui il diritto di vita e di morte; or questa tema dello schiavo è egoistica, giacchè deriva dalla sola considerazione della sua propria vita. Chi non dà alcun prezzo alla sua vita si sente indipendente, ma questa indipendenza non è la libertà, ma piuttosto la indifferenza. Se io sono indifferente per la mia libertà personale, poco m'importa se qualcuno mi toglie la libertà di agire e di muovermi. Ma ad ogni forza esteriore, obiettiva deve corrispondere una forza interna, personale, senza cui non può esistere relazione; avvegnachè in ultima analisi la dipendenza del mio essere da un altro si risolve nella

dipendenza della mia persona per rapporto ai miei desideri, interessi e passioni. Chi non ha desideri ha l'indipendenza, poichè se l'uomo avesse potuto vivere fuor della natura senza desideri o inclinazioni naturali, non avrebbe nemmeno sentita la sua dipendenza dalla natura, nè mai l'avrebbe adorata. Il desiderio è padrone e schiavo ad un tempo; esso comanda all'uomo, ma è sottomesso all'oggetto desiderato. Il desiderio ci fa sentire il bisogno dell'oggetto concupito, ed è questo stesso bisogno che costituisce la nostra dipendenza.

Per esempio, la fame non è altro che un bisogno del mio stomaco d'avere del nutrimento; essa è dunque l'espressione della mia dipendenza dagli alimenti necessari alla mia vita. — Il bisogno ha due momenti tipici: la mancanza e il godimento. Fin quando la cosa concupità manca, la fantasia l'adorna colle sue mille illusioni, quindi accresce il desiderio, lo trasporta, per così dire, al settimo cielo, e la cosa desiderata fa oggetto di una divinazione. Ma lorquando il desiderio è soddisfatto e la cosa desiderata è caduta in nostro possesso, le illusioni scompaiono, ella non è più una cosa religiosa; il possesso l'ha resa profana. Per questa ragione gli uomini ineducati, nei momenti di sventura ogni cosa promettono, e tutto dimenticano tosto che la paura è passata. D'onde il proverbio: la sventura è maestra di preghiera; ed ecco il perchè la maggior parte degli uomini prega soltanto nei tempi di pubblica sventura.

Se vi è una differenza fra il cristianesimo ed il paganesìmo nel modo di concepire cotesto sentimento di dipendenza, questa sta certo in favore dell'ultimo. E invero, mentre il paganesimo rappresenta un sentimento tutto reale, sensibile, determinato; il cristianesimo, malgrado il suo Dio divenuto *carne* e commestibile, non offre al desiderio dei credenti altro che qualche cosa di indeterminato, di illusorio; tuttavia questa indeterminatezza pienamente corrisponde al desiderio dei cristiani, i quali aspirano, non già

al godimento della vita reale, ma ad una vita eterna e spirituale. Nella sua *Città di Dio* sant'Agostino fa questa osservazione, che le cose terrestri, vale a dire gli oggetti profani, sono propri dell'uso giornaliero, mentre le cose divine, spirituali son quelle che danno il vero possedimento. Preziosa confessione sulla bocca di un padre della Chiesa! Dal chiamare i cristiani godimento ciò che i pagani dicevano soddisfazione de' lor desideri, non è cosa che muti l'identico carattere delle due religioni, tuttochè il cristianesimo riveli una maggior tendenza allo spiritualismo.

Dopo questa dimostrazione dell'egoismo, altrettanto lunga quanto necessaria, io ritorno alla natura, come oggetto primitivo del sentimento religioso, e tenterò di provarvi che gli oggetti della umana adorazione sono, o la natura stessa (Dio-Natura) ove l'uomo se la rappresenti come esistente fuori di sè, oppure l'essere umano (Dio-uomo) ov'egli attribuisca a questo essere fittizio le qualità e i sentimenti propri della specie umana. E invero, se con occhio spregiudicato noi ben consideriamo l'essenza delle cose, facile ci è il conoscere che sola realtà eterna è la natura, e che fuori di lei nessuna esistenza è possibile; attalchè se il nostro pensiero smarrito nelle ipotesi della speculazione crear volesse una natura trascendente, quest' altra natura non sarebbe che una copia e una sbiadita imagine di quella che esiste.

Per l'uomo primitivo la natura è l'alfa e l'omega d'ogni essere, la sorgente d'ogni vita, quindi è ch'egli la rispetta siccome un essere indipendente da ogni autorità, e l'adora anche senza trasformarla in un essere supremo. Questo è il vero e solo motivo del carattere universale della religione di natura. La natura è per l'uomo primitivo la madre comune di tutti i viventi; perciò gl'Indiani si chiamano col nome di *Metoktheniake*, che in lor favella vale: *nati dalla terra.* Anche la mitologia greca dà agli Dei ed agli uomini una origine nella natura, e l'oceano e la terra erano presso i Greci ed i Germani rispettati quali divinità generatrici.

Or permettetemi di dirvi, o signori, che la mia missione quella è stata in ogni tempo di difendere la natura contro le stolte calunnie del cristianesimo e le accuse dei deisti. Per me ciò ch'è naturale, reale, ciò che cade sotto l'impero dei sensi costituisce il vero principio della esistenza; mentre invece per i signori idealisti l'*idea* è il primo cardine della realtà e la natura la segue, non la precede. Posto questo antagonismo fra il mondo reale e l'ideale, gli è fuor di dubbio ch'io non possa colle sole leggi del pensiero dedurre la natura da un Dio creatore, poichè il naturale non è la conseguenza dello spirituale, ma questo piuttosto non è altro che la rappresentazione ideale di quello. Or se Dio come idea si risolve in una astrazione generale delle qualità che si vogliono dir spirituali, e se lo spirituale non è che l'astrazione della realtà, per eliminarlo e per spiegarlo degg'io ancora ricorrere alla natura.

Cosa *secondaria* è il pensiero: l'uomo sente dapprima e sopratutto il bisogno naturale, per esempio, di mangiare e di bere; nè gli è concesso di funzionare come essere intelligente senza avere satisfatto questo bisogno. Le idee, i sistemi filosofici cambiano, ma la natura e la verità delle nostre percezioni sensuali rimangono ferme; in esse noi attingiamo tutte le nostre conoscenze mediante il cervello, organo affatto sensitivo: dunque le idee sono perpetuamente subordinate alle percezioni dei nostri sensi. La religione della natura ci offre una splendida prova di questa verità primordiale, e l'antropologia dal suo canto sostiene la verità psicologica della religione naturale. La fede primitiva dell'uomo è la fede nei suoi cinque sensi e non già nei dommi innaturali del cristianesimo. La credenza in Dio quale essere sovranaturale, che sfugge alla tangente dei sensi, non è nè una idea innata, nè un assioma, come i deisti pretendono, ma un concepimento *acquisito* per via della dimostrazione. Ciò che Giulio Cesare diceva degli antichi Germani, ch'essi non credevano che

alle cose le quali possono vedersi, può ben dirsi d'ogni religione naturale. L'uomo crede dapprima soltanto a ciò che sente; quindi i sensi sono per lui la rivelazione della natura, il suo primo Vangelo. Meglio ancora, si potrebbe dire che i primi Dei furono i sensi, poichè negli Dei l'uomo ha primamente onorato i suoi propri sensi. È l'occhio che ha create le divinità risplendenti, divinizzando gli astri, i quali per l'uomo non esistono altrimenti che per l'organo della vista: l'occhio ha dunque divinizzato la sua propria forza. Piacciono all'odorato i profumi, e all'udito l'armonia, ed ecco che questi due sensi ottengono la loro partecipazione nell'olimpo e nel culto; vuolsi che l'*olocausto* sia gradito agli Dei, e veramente se gli uomini non avessero altro senso che l'odorato, gli Dei si presenterebbero soltanto sotto la forma di profumi piacevoli e di esalazioni deliziose.

Rendendo omaggio alla religione della natura, siccome la meno superstiziosa d'ogni altra, io sono però ben lontano di volerla discolpare del suo carattere fantastico. Ella non si fonda sulla verità della natura, ma piuttosto sulla impressione spontanea che da lei ricevono i sensi: è il regno dell'imaginazione e del lato puramente fenomenale, non già della natura nella sua integrità. L'antica credenza, che voleva la terra immobile e piatta, e circondata dalle acque, è pur uno dei concepimenti della fantasia fondata sopra fenomeni percetti dai sensi, ma non esaminati col soccorso della scienza.

LEZIONE XI

Sommario — La religione della natura considerata in opposizione ai misticismi religiosi — Anche nella ipotesi di una causa prima l'uomo non può riconoscere la sua paternità, fuor che dalla natura — L'idea di una *causa prima* è l'astrazione di tutte le cause particolari, le sole che conosciamo — Dio esprime perciò una idea generale, la quale si contradice poi negli attributi speciali.

Dissi che il culto della natura è fondato su ciò ch'essa è l'essere primitivo, primordiale, che in sè compendia ogni esistenza, e nulla esiste fuor di lei. Certo, mi si potrà chiedere in qual modo io, incredulo, mi faccia difensore della religione della natura, e se questo non valga quanto sostituire il culto della natura ai dommi cristiani. A cotale obiezione risponderò dicendo, che la natura io non adoro, nè venero; e sol mi limito ad accertare il fatto e a dimostrare col ragionamento, che essa doveva *necessariamente* essere l'oggetto di una religione primitiva presso i popoli non inciviliti. E la più splendida prova di questa verità io la deduco dalla impressione che la Natura fa su di me, che pur sono un essere ragionevole, pensante, e rifuggente da ogni qualsiasi adorazione, sentimento il quale, quantunque sia illuminato dalla scienza, pur tuttavia è sempre analogo a quello che dovrebbe provare l'uomo primitivo. Ond'ecco la ragione per cui io posso nutrire simpatia verso coloro che già erano adoratori della Natura, la quale se io oggi non adoro, non perciò rifuggo dall'ammirare in quelle cose ch'essa ha di bello e di grande, e per le quali

chiaro mi si palesa il motivo per cui gli uomini furono costretti a votarle un culto.

Non giudico già come gli storici, i quali soglion dedurre dagli avvenimenti che furono, le loro conclusioni sui tempi presenti; avvegnaché nella estrinsecazione di questi sentimenti, che hanno un carattere tutt'affatto intimo, il presente è piuttosto la chiave del passato, e noi giudichiamo il passato appunto secondo le nostre idee, quantunque per verità ogni secolo abbia la sua storia e i suoi propri concepimenti. Io rispetto dunque la religione della Natura, non in quanto ella sia una autorità per me, ma per la semplice ragione che trovo una certa analogia di motivi fra cotal sorta di rispetto religioso, e quello che inspira la scienza della natura. Direi anche che se questa scienza non avesse scosso sui suoi cardini cotal venerazione religiosa, la sola che sia, fino ad un certo punto, ammissibile, la religione nella natura sarebbe ancora. Nè ciò vi sembri arrogante o strano; il fatto chiaramente si spiega con questa sola osservazione, che l'uomo quello solo comprende ch'egli percepisce coi suoi sensi e nel suo proprio essere.

Ma ecco che già un'altra obiezione io veggo affacciarsi alla mente d'alcuni. Voi parlate della natura, mi diranno costoro, ma che è mai questa natura? Seguendo le tracce di Spinoza la identificate anche voi con Dio? — No, la Natura è tutto quanto esiste fuor dell'uomo e rivela in chiaro modo la sua vita; è la somma di tutte le forze che agiscono e sono causa di tutti i fenomeni che noi osserviamo, luce, magnetismo elettricità, ecc. Ogni misticismo io respingo, e ogni astrazione deista nego; attalchè quand'io parlo della natura mi appello ai nostri sensi, e dico: ella è tutto ciò che noi vediamo, sentiamo o che ha vita; ella è tutto ciò che a noi si rivela nelle leggi cosmiche, astronomiche, chimiche, fisiche, organiche e fisiologiche.

Infine, permettetemi ancora una parola in difesa della religione della natura, e contro le stolte invettive a cui

la fanno segno i signori teologi. I cristiani accusano i pagani non tanto per i motivi che li inducevano all'adorazione della Natura, ma per la ragione che essi ammettere non volevano la causa prima, la divina Provvidenza, suprema fattrice dell'ordine e di quelle cose naturali che essi adoravano. — Ma al postutto, io credo che i pagani avessero ragione di non occuparsi di questa causa prima, e mi sia lecito provare questa mia convinzione con un esempio attinto nelle stesse tradizioni cristiane. Vuolsi che Adamo sia il padre di tutti gli uomini, tanto dei negri quanto dei bianchi; ma credo che nessuno di noi sia disposto a rispettarlo e amarlo come il proprio padre. Il motivo è questo, che noi siamo uomini e apparteniamo all'una o all'altra nazione, abbiamo le nostre idee e la nostra individualità, per le quali possiamo *conoscere* il padre, l'avolo e il bisavolo; ma quanto più risaliamo nel quadro genealogico generale, tanto meglio perdiamo le traccie della nostra individualità: un antenato del secolo decimosettimo già sarebbe per noi uno straniero, poichè i costumi e le idee di quell'epoca sono troppo diverse dalle idee e dai costumi nostri. Or per la stessa ragione che l'uomo non sente alcuna riconoscenza pel suo protavo Adamo, così egli non ha bisogno di cercare la *prima causa* della natura per spiegare la propria origine e dimostrarle la sua riconoscenza. Noi siamo uomini abitatori del nostro pianeta, esseri *terrestri*, e dipendiamo soltanto da *questa* natura, nella quale attualmente viviamo. Poco ne cale dunque che il sistema solare o l'universo tali come oggi sono, sieno derivati da un altro sistema o da una natura antecedente.

A noi interessa soltanto la natura in cui viviamo come condizione della nostra esistenza. Io non posso osservare la natura e il cielo da un punto qualsiasi dello spazio, ma sono necessariamente obbligato a farlo dal punto di vista *terrestre*. La nostra vita è dunque solidamente legata col nostro pianeta. Se in teoria noi possiamo ammettere la forza,

come una causa generale della formazione dei pianeti, nel fatto dobbiamo riconoscere che l'impulso e la cagione originaria della formazione dei pianeti è tutt'affatto individuale, sicchè non si dirà che la stessa identica causa ha generato Venere e Mercurio, Urano e la terra; ond'è chiaro che sebbene la causa della formazione dei vari pianeti sia generale, sempre fu una causa speciale quella che generò un dato pianeta; — ma un altro pianeta non potrà ripetere la sua esistenza dalla stessa causa.

Quell'urto il quale nella immensità dello spazio stacca dall'agglomerazione solare la massa del nostro pianeta, è la *causa* della formazione terrestre, ed è pur quella della nostra vita organica, della circolazione del nostro sangue e della oscillazione dei nostri nervi. Havvi dunque nella natura una causa generale, comune, non quella causa prima la quale nulla fa e nulla spiega, sebbene con essa tutto si vorrebbe fare e spiegare. Ma ella non è una causa reale, un fatto, ma è un simbolo imaginario, una astrazione.

Nel senso teologico la causa prima deve por fine alla serie delle cause inferiori, ma vediamo ove ne conduca cotesto modo di argomentare. Se riprendendo l'esposto esempio, io voglio sapere la mia origine, ragiono in questa guisa: s'io ebbi un padre, l'ebbe pure il padre mio, e l'avolo e il bisavolo ebbero il lor padre; e così risalendo nella serie delle cause posso essere condotto a un padre primitivo generatore di tutta l'umana specie. Ma giunto che sia a questo punto avrò fors'io spiegata la mia origine? Anche il primo padre deve aver avuta la sua ragion d'essere, ond'eccomi costretto a continuare la mia ipotesi, nè più sapendo ove fermarmi, mi veggo obbligato a fare un salto ardito e a riconoscere un Essere assoluto, primitivo, indipendente, creatore e causa prima di tutti gli esseri finiti e dipendenti. Tal'è la prova cosmologica dell'esistenza di Dio; tutto ciò che esiste è dipendente, relativo; ma deve

esistere qualche cosa d'assoluto, una causa che sia causa a sè stessa, ed è questa che i teologi e i filosofi dell'antica scuola chiamano Dio. Ma questa argomentazione zoppica d'ogni lato. Una serie infinita di cause non può essere ammessa per la ragione chiarissima che noi non conosceremo mai tutte le cause, mentre invece ammettendo l'ipotesi dell'origine della vita organica mediante le forze degli elementi naturali, e la formazione del sistema solare mediante una massa qualsiasi di materia, ci accordiamo colla nostra ragione e colle leggi della natura, tali quali sono dalla ragione stessa riconosciute. Soltanto una imaginazione pigra ed una mente limitata potrebbero ammettere l'eternità invece del tempo; l'infinito invece della continua concatenazione delle cause e degli effetti; un Dio immobile invece della natura sempre agitata; la stabilità invece del movimento continuo. Suolsi dire che è cosa triste il dover ammettere questa eternità della natura, l'infinito della materia; ma può egli mai questa tristezza e il nostro individuale disgusto cambiare l'essenza delle cose e far che sia vero ciò ch'è falso? Questa noia che prova l'uomo amante della sua quiete, nella ricerca degli antichi titoli storici, trapela dal fatto stesso ch'egli per tagliar corto il filo delle sue ricerche mette un nome o un simbolo. E come suolsi mettere il nome di un tal uomo a titolo di una scoperta o di una città nuovamente fondata, così del pari il nome di Dio è dato per titolo alla creazione. Questo nome di Dio rappresenta una generalità, e in quasi tutte le religioni è una idea *collettiva* o non comune, non mai un nome proprio. Il *Theos* greco e l'*Elohim* degli ebrei, sotto il senso teologico, nascondevano altre significazioni. I principi e gli eroi si chiamavano Dei, e Lutero fu assai malcontento che san Paolo avesse chiamato il ventre, il Dio dei ghiottoni. Anche il Dio dei teologi cristiani piuttosto che un nome proprio è una idea collettiva. È una agglomerazione di tutte le perfezioni possibili, che al postutto non significa nulla di

preciso, sicchè la parola Dio è altrettanto generale e collettiva quanto quelle di *legumi, pospasto, frutti,* ecc. Ciascuna perfezione divina può essere una divinità separata, e la divina Provvidenza, l'Onnipotenza, la Clemenza suprema, l'assoluta Saggezza possono essere concepite separatamente, e nel linguaggio ordinario sono spesso sinonimi della parola Dio. Ma qual confusione fra queste qualità! E quanta contradizione fra l'onnipotenza e la saggezza: fra la clemenza e la giustizia! Si può essere potenti senza saggezza, e saggi senza potenza, clementi senza giustizia e giusti senza clemenza. La giustizia grida: *fiat justitia pereat mundus,* ma in questa legge suprema non vi è nè saggezza, nè clemenza, poichè l'uomo non è stato fatto per la giustizia, ma la giustizia per l'uomo. D'altronde, quand'io mi rappresento Dio onnipotente siccome un essere che può fare tutto ciò che a lui piace, penso a un Dio essenzialmente diverso di quell'altro essere che io mi rappresento quando penso alla sua clemenza.

Quindi voi vedete, signori, che non vi è una grande differenza fra il politeismo pagano e il monoteismo cristiano, il quale, in ultima analisi, non è altro che un politeismo sovranaturale, poichè nel Dio cristiano stassi nascosta una grande quantità di Dei, e per lo meno altrettanti quante sono le sue qualità. Il politeismo è più franco, più reale, mentre nel cristianesimo se non si distinguono i segni individuali delle divinità, il carattere collettivo di Dio resta però sempre lo stesso. In quella stessa maniera che gli Dei dell'Olimpo si sono mossa una vicendevole guerra, così le varie qualità del Dio cristiano ebbero le loro lotte sanguinose. I teologi ed i mistici vedevano in Dio la generalizzazione mistica di tutto quanto nella natura apparisce separato, disperso o multiplo; questa generalizzazione sollevò la contradizione dell'infinito della specie e dell'eternità del tempo che non spiegava nulla, ma che però ci toglieva la noia di perderci nel calcolo delle cifre infinite; e nonpertanto questa non

era una buona ragione per cercare o per indurci a fissare un principio reale al tempo, o dei limiti allo spazio.

Quindi, non è altro che per un difetto del nostro pensiero, per una abitudine del linguaggio, che noi mettiamo una parola, un segno al posto di ciò che vogliamo rappresentarci; l'*astrazione* al posto del *reale;* un individuo solo come rappresentante di molti. Laonde si può dire che l'uomo prima ancora di conoscere la sua intima natura, può raggiungere l'idea di Dio, ma questa idea individuale, accidentale non ha in sè stessa nulla di vero, poichè non è altro che una creazione di noi stessi ed una conseguenza del nostro modo di parlare. In quella maniera che per esprimere una quantità adoperiamo le cifre od i segni algebrici, così noi diciamo *frutta* in genere per esprimere *pera, pruna, pesca, ciliegia,* ecc.; e come noi adoperiamo la parola *cosa* quando non vogliamo o non possiamo tradurre il pensiero con maggior precisione, così al posto di tutte le condizioni che hanno fatta la natura nella quale viviamo, vogliamo mettere una causa prima.

In conseguenza, questa causa prima detta Dio, non è altro che una astrazione tutta individuale del pensiero, una generalizzazione, per così dire, dei caratteri speciali a molte cose, come le parole: *denaro, frutto,* ecc. Anche le divinità antiche rappresentavano molte astrazioni generali delle cose o concetti collettivi, poichè i Romani avevano una dea del denaro — *Pecunia* — una dea dei frutti — Pomona — e il Dio *Stercutius,* per la fecondità delle campagne; Dio degli escrementi propri per concimare la terra.

Del resto suolsi dire, che la questione dell'origine non potendosi allontanare, nè risolvere, è necessario che ci si rappresenti un Ente il quale attinga soltanto in sè stesso la propria ragione d'essere e sia ad un tempo causa e spiegazione d'ogni esistenza individuale. Ma questa obiezione puossi bene confutare con un esempio già esposto. Ciascuno

può dire: io ho dei genitori, nè mai io sarei esistito se non avessi avuto degli antenati; nonpertanto, come uomo mi sento indipendente dai miei antenati: io *sono* quello che *sono*. Nacqui senza volerlo e senza saperlo, ma pel fatto stesso della nascita mi sono êmancipato dalla individualità della madre. Era figlio ed or son padre. Che monta il sapere se io fui o no dipendente, se io ebbi l'esistenza da altri o dalle mie proprie forze? L'essenziale è che io esisto e penso, e sono una individualità che vive per sè stessa.

LEZIONE XII

Sommario — La natura è retta dal sistema repubblicano — Dio non spiega nulla, e chi nega la natura nega Dio — Il pensiero umano astrae sempre dal particolare al generale, dal definito all'indefinito — Dio non ha creato il mondo, ma il mondo ha creato Dio — È assurda la credenza in un popolo prediletto da Dio: la natura non fa preferenze e per tutti si mantiene eguale.

Dissi nell'ultima lezione che non può accettarsi la dimostrazione cosmologica dell'esistenza di Dio, la qual si fonda sull'argomento, che tutto ciò che esiste è dipendente; e deve quindi esistere una causa prima indipendente. Or dico, al contrario, che tutto quanto esiste non è soltanto l'effetto di una causa, ma nello stesso tempo è causa di un altro effetto; ogni essere porta nella sua natura la ragione della propria esistenza, pur sempre dipendendo dalle condizioni esteriori. Per esempio, i pesci non potrebbero esistere senza l'acqua, ma è la natura stessa del pesce che a loro fa cercare questa sostanza. La natura considerata in sè stessa, non può avere nè principio nè fine; tutto è reciproco, relativo, causa ed effetto al tempo stesso; tutto è universale, ordinato in repubblica, poichè la Natura non soffre autorità suprema, monarchica. Or siccome colui che fin dall'infanzia è abituato al regime monarchico, crede che le nazioni non possano disfarsi dei principi, così chi sia stato abituato a credere nella divina Provvidenza, non può imaginarsi nè concepire l'ordine della natura senza Dio. E tuttavia ci è altrettanto facile di rappresentarci la Natura senza Dio, quanto un popolo senza re, e senza idoli.

Se la repubblica è un problema storico, lo scopo pratico dell'umanità; il problema teoretico è il riconoscimento del regime repubblicano della Natura, il quale non fuori di lei, ma in lei stessa trova le sue radici. Nulla è più assurdo che l'ammettere l'influenza sulla Natura di un essere indipendente; una influenza ed una causa che sarebbero, per così dire, unilaterali, e senza un comun nesso di reciprocità. Se la nostra mente non vuole ammettere la *reciprocità* di tutto ciò che esiste come termine finale delle discussioni metafisiche sull'origine delle cose, come potrà ella sperare di chiudere questa discussione ponendo a capo della natura un Dio, la cui origine sarebbe poi un nuovo argomento di discussione? Diremo inoltre che questo Dio, il qual si fa causa dell'universo, dovrebbe eziandio dipendere dall'universo, poichè qual mai idea resterebbe di lui se il mondo non fosse? Ove sarebbe il suo potere se nulla avesse creato, e la sua sapienza, se non vi fosse un mondo, per la direzione del quale egli potesse mostrarla? Ove la la sua clemenza, se nulla fosse a cui poterla applicare? Restiamo dunque fedeli alla natura, poichè se noi neghiamo la sua esistenza neghiamo anche ogni realtà, ogni esistenza, quella di Dio non esclusa; e questa è la ragione per cui, senza cadere nell'assurdo, a nessuno è lecito astrarsi dalla natura.

La difficultà che prova il pensier nostro nell'ammettere un mondo senza principio, non viene già a scemare coll'ipotesi di un Dio creatore, e l'antitesi non si risolve altrimenti che accettando l'eternità della Natura ed ammettendo che la causa della sua propria esistenza si trovi, non già fuori di lei, ma in lei stessa. Nelle sue lezioni sulla filosofia della Religione, Kant ha detto che non si può nè risolvere nè evitare la questione ammettendo un essere sovranaturale, il qual dica a sè stesso: io sono eterno ed infinito; fuori di me e della mia volontà nulla esiste. Infatti, il nostro pensiero spontaneamente domanda la causa

dell'esistenza di Dio, nè la risposta è poi tanto difficile a darsi come si crederebbe.

La ragione umana, come dicono i filosofi, è la causa prima di tutte le cause secondarie, poich'essa va dall'individuale al generale, dal definito all'indefinito, da una causa reale, precisa, parziale, a una causa assoluta. Dio non è immediatamente la causa dei fenomeni della Natura, ma la causa prima di tutte queste cause secondarie e particolari; e come il pensiero fa astrazione degli esseri reali, personificando un essere privo di tutti gli attributi personali, così essa fa astrazione delle cause reali in una causa generale, che non ha alcun attributo di causalità. Questa causa prima, generale, è posta tacitamente prima ancora che vengano a discutersi le cause vere: è il cammino logico del pensiero. Vediam dunque che questa idea di causalità è una creazione del nostro pensiero, dell'intelletto; or, se essa è una pura astrazione non può avere una esistenza reale, dunque non può essere la vera causa della vita. La causa prima non dice nulla e non spiega nulla: le cause della vita sono reali e molteplici. Ad esempio, quando dico: *io respiro*, so anche che la causa subiettiva della respirazione sono i polmoni, e l'obiettiva è l'aria; e quando dico *io vedo*, so che la causa subiettiva della vista è l'occhio, e l'obiettiva la luce.

Per finire questo aridissimo tema delle cause prime, dirò ancora che la natura è la somma di tutte le cause reali della nostra esistenza, talchè noi non possiamo nè dobbiamo ricorrere ad una creazione sovranaturale qualsiasi per spiegarla. Siami lecito chiarire questa proposizione colle analogie. Il nostro mondo, non solamente il nostro sistema sociale e politico, ma eziandio il mondo dei sapienti, è contrario alla natura. Il trionfo della nostra civiltà consisteva, pel maggior numero, nell'aberrazione della natura, il successo della nostra scienza del dottrinarismo nell'allontanamento della verità palpabile della natura. Una formola generale

del nostro mondo irrazionale è questa, che *Dio si rivela nella Natura*. Ma ciò è appunto il contrario della verità, poichè si poteva dire piuttosto che la natura si rivelò dapprima in un concetto teologico. Suolsi dire che Dio ha creato il mondo, ma con maggior ragione potrebbesi credere che il mondo è quello che ha creato l'idea di Dio. E mentre questa idea non è altro che una astrazione del pensiero, la negazione di tutto ciò che è, la natura è invece una realtà vivente, la quale noi conosciamo mediante i nostri sensi. Le qualità attribuite a Dio sono tutte tolte dalla natura, senza cui non avrebbero significazione alcuna. L'onnipotenza è la qualità primordiale di Dio, eppure questa stessa onnipotenza non è altro che la forza primitiva di tutti i fenomeni naturali. L'antico testamento dice che il tuono è la voce di Dio, e il lampo è la sua faccia. Perfino i cristiani ed i deisti personificano nel loro Dio spirituale le forze della natura. Dicono essi che Dio colla sua volontà ha messo in movimento la infinita massa della materia, d'onde desumono il loro rispetto verso la sua potenza. Or questo concetto non è altro che una astrazione della forza che imprime il movimento alla materia; poichè che sarebbe mai questa volontà di Dio senza la potenza dell'azione materiale? Quanto più l'uomo confronta la potenza della natura con le sue proprie facultà, tanto meglio egli concepisce la sua inferiorità e l'altezza invece della forza naturale; l'uomo non può combattere questa forza, dunque egli le attribuisce un carattere sovranaturale.

Anche i cristiani illuminati ritengono che questa forza della natura sia la causa diretta di tutti i fenomeni. Se il fulmine uccide alcuno, il cristiano dirà che Dio l'ha voluto, vale a dire che egli si è degnato di lasciar che quest'uomo fosse ucciso dal fulmine. La più prossima causa della morte è dunque il fulmine, e la volontà di Dio non è altro che una causa generale. I cristiani ben vedono questa differenza che esiste fra le forze della natura e la volontà del

loro Dio, di guisa che essi non elevano l'elettricità o il magnetismo terrestre al grado di qualità divine, nè dicono che Dio scalda od abbrucia, ma sì piuttosto il fuoco. Nonpertanto, queste forze sovrumane, che si rivelano nella natura, agli occhi di un credente men colto, si presentano quali divinità. Nè qui posso dispensarmi di fare un commento alla parola *sovrumano*. Gli ipocriti sogliono rimproverare agli atei la ignoranza in cui sono per riguardo ad uno dei bisogni più naturali dell'uomo, quello di rispettare qualche cosa che gli sia superiore, sicchè dicono che noi siamo egoisti ed orgogliosi. In verità questa è una calunnia. Negando l'assoluto teologico, l'ateismo non nega perciò l'ideale morale dell'uomo, senza cui esso non può migliorare; nè la superiorità della natura, dalla quale noi e il nostro pianeta facciamo parte e in ogni cosa dipendiamo. Lo stesso ideale teologico è dedotto da questa superiorità della natura, ed i deisti cristiani fanno vivere il loro Dio nel cielo, per la stessa ragione che altre volte il cielo era per sè stesso un Dio. I filosofi greci, per esempio, gli stoici, riconoscevano la superiorità della natura; Socrate abbandonava la fisica come scienza sovrumana per non occuparsi che dell'etica, ed egli, sotto il nome di fisica, intendeva l'astronomia e la meteorologia; d'onde ebbe origine la locuzione, ch'egli ha trasportata la filosofia dal cielo sulla terra, e che tutto quanto sorpassa l'umano intendimento è meteorologia.

Come la potenza, così anche li altri attributi di Dio, l'eternità e l'infinità, non sono altro che qualità proprie della natura. Presso gli antichi, per esempio, in Omero, noi troviamo che il mare è detto « infinito »; Anassimene dice infinita l'aria, e il *Zend-Avesta* chiama eterni gli astri. Perfino il più gran genio del mondo classico, Aristotile, attribuisce al cielo l'eternità e l'immutabilità. Nella grandezza dell'universo, e fin nelle più piccole molecole organiche i cristiani vedono rivelarsi il loro Dio. L'infinito è

l'universalità, altrimenti detta, e con maggior giustezza, la natura, poichè l'universo è il tutto in ogni tempo e in ogni luogo. Tutto ciò che è nell'universo è di tutti e per tutti al tempo stesso, poichè la natura non fa preferenze nè pei cristiani nè pei giudei: essa non ha alcun popolo eletto, non preferisce alcuno, ma verso di tutti si mantiene eguale.

Gli ebrei ci danno un curioso esempio delle inconseguenze e contradizioni che si nascondono in tutte le religioni e specialmente nelle religioni della Natura. Credevano essi di essere il popolo eletto, che tutto esistesse per questo popolo; sicchè nella loro ingenuità domandavano ai loro preti la ragione per cui Dio non distruggeva i pagani e il loro culto. Alla quale domanda i sapienti rispondevano, che Iddio non poteva distruggere gli oggetti della divinazione pagana, come il cielo, il fuoco, ecc., sol perchè alcuni traviati di queste cose s'erano fatto un Dio, dappoichè quelle cose erano utili ancora agli ebrei. Noi vediam dunque che la natura è più liberale che nol sia il Dio dei deisti, poich'essa nessuna differenza stabilisce fra il pagano, il giudeo o il cristiano, e che l'amore umanitario non si fonda sull'amore di un padre celeste, ma sulla comunanza stessa della natura.

Anche i cristiani hanno la stessa superstizione degli ebrei, e credono che il mondo sia stato creato per loro, tantochè non giungono a spiegarsì l'esistenza di altri popoli senza supporre che essi siano destinati a scomparire per far luogo al cristianesimo trionfante. Il Dio dei cristiani non potrebbe dunque essere benefico per tutti gli uomini, cosa che contradice le loro teorie, inquantochè sono costretti ad ammettere una forza *indifferente e impassibile* che fa splendere il sole a beneficio d'ognuno. Nè ci si vengano ad opporre le parole della Bibbia, ov'è detto che Dio fa splendere il sole pei buoni e pei cattivi. La Bibbia parla di buoni e di cattivi in un senso morale e non teologico;

essa sa assai ben dividere i becchi dagli agnelli, gl'infedeli dai fedeli; agli uni essa amministra l'inferno ed i mali eterni; agli altri, una vita di eterni godimenti. Noi cadremo sempre nel panio della inconseguenza tutte le volte che, volendo spiegare le aberrazioni del sentimento religioso, non prenderemo per guida la natura e non la metteremo al posto che è occupato dall'idea e dal nome di Dio.

LEZIONE XIII

Sommario — Le qualità che i pagani attribuivano a vari Dei, i cristiani le hanno riunite in un Dio solo e perciò si contradicono — Anche le qualità *negative* di Dio sono tolte dalla natura — Vari metodi e strani nomi di scuole teologiche per combattere l'ateismo — Lo spazio e il tempo sono astrazioni della realtà.

Tutto ciò che ho detto sulla potenza e l'universalità di Dio, considerate come qualità tolte alla natura, io posso ben applicarlo alle qualità morali di questo essere imaginario. La bontà non è che il riflesso di tutto ciò che di buono e di utile vi è nella natura per l'uomo. Questo lato pratico, utile della natura, è personificato e si concretizza in qualche cosa di ideale e di poetico, detto *Clemenza* di Dio. Ma siccome d'altra parte la natura presenta pure le sue qualità nocive, così quasi tutte le religioni ebbero i loro spiriti maligni, o gli *Dei malvagi*. È noto che la religione dei Parsi è il più perfetto sistema di questo dualismo, inquantochè pone in testa alla sua teologia due divinità, che sono reciprocamente nemiche; vale a dire il principio buono, Dio della luce, della vita e della gioia, detto Ormuzd (Ahura-mazda); ed Arimane, il Dio delle tenebre, del male e degli animali nocivi. Anche il cristianesimo ammette questo dualismo orientale, due Dei perpetuamente lottanti fra di loro, Dio e il Diavolo; ed ove il male non è spiegato come un prodotto del Diavolo, lo si dice generato dalla collera di Dio, senza riflettere che un Dio collerico, è un Dio cattivo, non già clemente.

D' onde si vede la poca o nessuna differenza che esiste fra il politeismo pagano ed il monoteismo cristiano.

I pagani credevano a differenti Dei, ed i cristiani attribuiscono a un Dio solo tutte le qualità eterogenee, buone e cattive di quegl'iddii. Ma questa stessa collera del Dio cristiano ci spiega la formazione dell'idea che noi ci facciamo della giustizia divina; poichè l'uomo nel suo stato normale si sente corrucciato e indignato a cagione delle offese. Abbia o non abbia torto, l'uomo crede sempre di aver ragione, diguisachè la sua collera e l'indignazion sua sono la sua protesta contro il dispotismo di chi impedisce o ritarda la sua libera azione. Egoista in sommo grado, l'uomo è infinitamente buono e indulgente verso sè stesso, e crede che ogni cosa, la quale gli sia necessaria o utile, sia stata posta al suo servizio; egli è inoltre intollerante d'ogni noia che gli sia recata. Con tali tendenze ben si capisce quante contradizioni deve egli incontrare nella vita pratica, sicchè se ne consola spiegandole quali conseguenze della collera di questo Dio, fatto prototipo del suo proprio egoismo, come è sorgente di tutti i suoi beni. Per la qual cosa egli crede che i mali siano le pene colle quali il suo Dio si compiace di punire le sue colpe, e la sua speranza nel paradiso è pur fondata sopra una eguale idea. Del resto, l'idea di un Dio tristo e feroce nella sua giustizia, derivò dai grandi fenomeni della natura, tali che la folgore, il terremoto, ecc., poichè si credeva che gli uomini che ne rimanevano vittima fossero de' grandi peccatori; d'onde l'idea di una divinità giusta. Ma la sapienza di Dio e la sua giustizia operano a caso, e non sono altro che la traduzione teologica della meccanica dell'universo.

Perfino le qualità negative di Dio, come sarebbero, per esempio, il suo carattere d'essere invisibile, sono una astrazione della natura, e specialmente dell'aria. In molte lingue il fiato, lo spirito, l'aria sono sinonimi e si esprimono colle medesime parole. Il Dio degli ebrei e dei cristiani è uno

spirito, ma bisogna ben guardarsi dal confondere questa parola con lo spirito inteso nel senso filosofico. Se il Dio di Mosè dice: tu non ti foggerai imagine alcuna del tuo Dio, non è questa una prova ch'egli si raffigurasse un Dio come per astrazione. L'aria anch'essa non può essere presentata sotto alcuna forma, non men che la luce ed il calore, e tuttavia questi fenomeni non sono già uno spirito nel senso filosofico. Del pari, non possiamo farci una imagine della natura; le parti soltanto possono essere raffigurate, ma le parti non sono il tutto, e il tutto non potrà mai essere raffigurato. Anche questa impossibilità è trasferita nella idea di Dio, il quale non è altro che il riflesso della natura, e non già un concepimento nel senso di uno spirito puramente astratto. La differenza che esiste fra Dio e l'universo è quella stessa che esiste fra il pensiero e la sensazione: Dio è l'universo trasformato in sistema, in serie teologiche e metafisiche; ondechè Dio nulla esprime se non in quanto venga considerato come un concepimento derivato dalla realtà cosmologica. Quindi lo stillarsi il cervello per spiegare la creazione o l'origine del mondo, non giova a nulla. Attribuire il principio del mondo e la causa della sua esistenza ad un primo impulso creatore, val quanto dire che l'acqua ha ritratta la materia di che è composta dal suo proprio movimento, vale a dire dal principio che la fa scorrere, o dalla forza che la fece scorrere nel primo istante. Questo, come ognun vede, si chiama mettere la *forma* al posto della *sostanza*: il movimento e il tempo sono attributi formali della materia; ed è la natura soltanto quella che possiede le tali o tali altre qualità che si manifestano con tali o tali forze, cagionate da tali o tali altri movimenti. Dio è dunque un essere tutt'affatto sensuale per i credenti, poichè nemmeno i razionalisti cristiani possono dire che il loro Dio è pensier puro, astrazione completa; e in fondo di questa astrazione vi ha pur sempre una certa dose di sensualismo. Siccome la parola Dio non

è un nome proprio, ma generico, così gli uomini per rendere precisa questa personificazione generalizzata della natura, si rappresentavano il loro Dio come una luce o un fuoco, oppure coll'*antropomorfismo*, raffigurandosi, per esempio, la divinità sotto la forma di un vecchio venerabile. Ma la sua reale esistenza, che i deisti sostengono con tanto calore, non è, al postutto, altro che una congettura di questa personificazione. Si vuol far credere che Dio non esiste soltanto nella nostra imaginazione, nè è un semplice prodotto del nostro pensiero, e si pretende ad ogni costo di provare la sua esistenza oltre e fuori del pensiero umano (1).

(1) Il sapiente e credulo naturalista Atanasio Kircher (anno 1860), gesuita, non contava meno di 6561 prove dell'esistenza di Dio. Presto più non vi fu alcun ramo delle scienze naturali che non generassero uno special genere di teologia. Quindi si ebbe una astroteologia, una litoteologia, una petinoteologia, una insettoteologia, ecc. Anche le particolari specie di animali ebbero la loro. Nel 1748 le cavallette avendo invaso il paese, Bathlef, pastore a Diepholz, trasse partito senz'altro dell'occasione, e nell'anno stesso fabbricò una cotal sorta di akridoteologia, o teologia delle cavallette, nella quale fra le altre moltissime e curiose prove *della grande sapienza di Dio*, si trova anche questa, che mi par degna di speciale attenzione: « Egli ha organizzata la loro testa in una maniera ammirabile; la bocca lunga e rivolta al basso, permette alle cavallette di mangiare senz'uopo di molto piegarsi e di prendere il loro nutrimento con facilità e rapidità grandissima. » Certo è che Dio avrebbe ben potuto risparmiarsi questa prova di sapienza che distrugge i nostri campi e genera la carestia. Del resto, si può dire che non havvi un solo essere nel mondo al quale la teologia non abbia legato il suo nome sacro in memoria dei servigi da lei resi nella gran lotta contro gl'increduli. J. A. Fabrizio scrisse una idroteologia ed una piroteologia; un intendente superiore di Pfedelbach pubblicò una *dottrina spirituale sulla neve;* il padre Ahlwardt una bronloteologia o *considerazioni teologiche sul tuono e sul lampo;* J. S. Preu una sismoteologia o studio psichico-teologico sui terremoti. Anche i mostri che avrebbero potuto far credere ad uno sviluppo intimo della natura contrario alla divina sapienza, e perfino i diavoli furono creati dottori in santa teologia. Il sapiente J. C. Schwartz fece un discorso *de usu et præstantia demonium ad demostrandam naturam Dei* (Altdorf, 1715). Non vi fu un sol organo del corpo umano che dai signori teologi non sia stato trasformato in un'arme terribile ed in-

Ma tutti questi sforzi non riescirono ad altro che a mostrare le loro proprie contradizioni. L'esistenza è una realtà allora soltanto ch'essa non è astratta, mentre invece non possiamo raffigurarci un Dio fuor dell'idea di universalità. I teologi credono di tagliar corto imaginandosi un Dio spirituale, e al tempo stesso, come essere sensibile, abitante il cielo. Questo misticismo che imbroglia e confonde le idee più eterogenee in quella dell'esistenza di Dio, dimostra che la base di questa astrazione spirituale è la natura, la quale non si piega guari a tali trasformazioni metafisiche.

Cotesta analisi della relazione che esiste fra Dio e la natura, positivamente ci dimostra, che se l'idea di Dio è attinta nella natura, la natura non può avere alcuna dipendenza da questo essere imaginario; poichè ciò varrebbe quanto dire che la copia ha creato l'originale.

Or la teologia non vuole rappresentarsi le cose tali quali esse sono, ma com'essa se le imagina, o desidera che siano. Quindi per essa l'idea è tutto; l'idea è creatrice; la materia invece è nulla, e fu creata dall'idea. Così dicono i teologi ed i filosofi cristiani, sostenendo per tal guisa la dottrina più assurda e più innaturale che io conosca.

Già dissi che la tendenza ordinaria del pensiero umano, quella è che ci fa opporre alla realtà, agli individui, una astrazione, una idea generale. La idea della infinità del tempo e dello spazio non è altro che un'astrazione del concetto positivo, concreto dell'estensione e del movimento dei corpi limitati. Per esempio: ciascun punto materiale sta fuori di ogni altro, e parimenti i punti, nella relazione di tempo e di movimento, vengono l'uno dopo l'altro, di

vincibile contro l'ateismo. Non era già dall'idea di perfezione o di santità ch'essi deducevano la prova diretta dell'esistenza di Dio, no, ma piuttosto dagli occhi, dalle orecchie, dal naso, dal cuore, dal cervello, dalla lingua, dalle mani, dai piedi, dalla spina dorsale, dallo stomaco, dalle parti sessuali, e via dicendo.

guisa che lo spazio prima occupato da un punto lo è poi da un altro. E nondimeno quantunque questo concetto sia una astrazione della realtà della materia, senza la quale non vi sarebbe nè tempo, nè spazio, il pensiero fa pur sempre precedere alla materia questa relazione, e si imagina che l'universo sia stato vuoto nel tempo e nello spazio preesistenti.

Anche Hegel non fu immune da questo errore, e fece sortire la materia dal tempo e dallo spazio. L'uomo crede dunque che il tempo e lo spazio siano realità primordiali, ed è perciò ch'egli si compiace di attribuirle al suo Dio. Il celebre Newton, altissimo ingegno matematico, e in pari tempo fervente cristiano, dice che lo spazio è l'immensurabilità di Dio, il suo organo centrale, pel quale egli è presente a tutto e sente ogni cosa. E per provare la realità dell'eterno e dell'infinito, Newton dice, che poichè Dio è eterno ed infinito vi deve necessariamente essere un tempo eterno ed uno spazio infinito! Il Dio indiano Krischna nel *Vagavadgita*, parlando di sè stesso, dice: Io sono il tempo eterno, che conserva ogni cosa e genera l'avvenire. I Greci ed i Romani divinizzavano il tempo sotto il nome di Krono e di Saturno, e la religione persiana rispettava siccome divinità più antica e suprema il tempo increato: Zarvane-akerene. Noi dunque vediamo che l'uomo ha una strana tendenza di voler prendere le creazioni del suo pensiero come realità esistenti anche prima del mondo materiale; cosa assurdissima, poichè senza quest'ultimo nessuna astrazione avrebbe potuto esistere. La materia ha in ogni sua parte la qualità dell'estensione, e tutto si muove nel mondo; ma tante sono le forme delle dimensioni e le varietà dei movimenti quante sono le materie individuali che esistono; così che ciascun pianeta compie una sua particolare evoluzione, e ciascun animale ed ogni pianta sono messi in movimento secondo le lor funzioni organiche. Quindi vediamo che l'uomo si rappresenta la natura

tale quale esiste nel suo pensiero, inquantochè il tempo e lo spazio, essendo le forme primarie del pensiero umano, l'uomo le trasforma in realità assolute, e le innesta in una causa prima, in un ente-spirito, eterno ed infinito, che è una vera astrazione generale della natura.

Credo di avere abbastanza chiarita la questione della creazione, avendo dimostrato ch'essa dipende dalla relazione del genere all'individualità. Ma questa questione è una delle più gravi ed essenziali per la filosofia, ed è intorno ad essa che si aggirano tutte le discussioni degli stoici e degli epicurei, dei platonici e degli aristotelici, degli scettici e dei dommatici, dei realisti e dei nominalisti del medio evo, degli idealisti e degli empiristi dei nostri tempi. La difficultà di questa questione consiste nel linguaggio filosofico, nelle parole che non possono esprimere l'idea precisa, poichè intorno a questo argomento havvi confusione grandissima, sicchè sotto le stesse parole s'intendono cose differentissime; senza dire che ogni uomo in tal questione giudica diversamente, secondo l'educazione, il carattere e le sue proprie facultà.

Coloro che si occupano della natura più che dei propri libri, e che sono certamente nella vita reale assai meglio che nelle biblioteche, dissero che l'idea d'un genere il concetto collettivo era una astrazione, a differenza di quegli altri i quali dibattendosi fra le distrette della ideologia, le attribuirono una esistenza reale al di fuori del pensiero e della imaginazione umana.

LEZIONE XIV

Sommario — Per essere virtuoso non è necessario di credere in Dio — La virtù ed il vizio sono caratteri inerenti all'individuo umano e non hanno realtà se sono trasportati fuori di lui — È assurdo il supporre che nella natura esista uno scopo — Le cose e gli esseri sono tali quali sono *necessariamente* e senz'altra ragione che la necessità.

Nelle precedenti lezioni abbiam detto che l'esistenza di Dio è una questione puramente speculativa e che equivale a questo quesito: esiste la realità di una idea generale, astratta? Coloro che vogliono mantenere questa credenza soglion dire che senza Dio non vi potrebbe essere nè virtù, nè verità, nè legge, nè giustizia; ogni cosa sarebbe travolta in un caos, nel nulla. Ma cotal sorta d'obiezioni si confutano speditamente collo studio della natura, pel quale si apprende che in faccia alle leggi naturali, e virtù, e verità, e giustizia, non sono già delle realità viventi, dei principii assoluti, il che per altro non toglie che gli uomini possano avere l'idea di queste generalità astratte del pensiero umano. Per amare la virtù non vedo in che mi giovi la credenza in un Dio, nè per disprezzare il vizio qual bisogno io abbia di credere al demonio, o meglio, come già facevano i nostri padri, di creare un demonio particolare per ciacun vizio: quindi un demonio del giuoco, dell'avarizia, dell'ubbriachezza, della moda, ecc. La pratica della virtù non ha fors'ella mai bisogno di altari e di chiese? o questa virtù non è piuttosto una qualità inerente all'uomo naturalmente buono e virtuoso, un carat-

tere speciale dell'umanità, che non ha bisogno di acquistare il suo valore fuor che in sè stessa?

Non vi ha uomo d'onore il qual non rifugga d'essere schiavo della passione o degli impeti immediati e passaggieri; egli ben sa che la virtù, quand'anche se ne faccia un ideale, non è altro che lo stimolo del suo egoismo, pel quale è portato a desiderare ciò che lo può far felice; e sa che felice non potrebbe essere ov'egli si trovasse in contradizione con questo ideale, ch'egli si è volontariamente imposto. Del pari, ogni altra facultà dell'uomo, come la saggezza, la fermezza di carattere, l'ingegno, ecc., hanno il lor prezzo e il lor valore siccome qualità umane, non già perchè siano realità esistenti in sè medesime, avvegnachè realmente non esistono che gli esseri individuali, e le generalità non sono altro che un'astrazione de' lor particolari attributi.

Tuttavia convien dire che il pensiero speculativo suol veder le cose a torto ed a traverso, poichè la generalizzazione di questi caratteri individuali esso trasforma in una *sostanza*, vale a dire, in un principio essenziale, mentre poi l'individuo, per esso, diventa cosa accessoria e accidentale. Un esempio basterà a provare l'assurdità di questa speculazione.

Parte principale del corpo umano è la testa, poichè un uomo può vivere senza braccia o gambe, ma non senza testa; tuttavia nessuno dall'unità della specie umana oserebbe dedurre l'assurda conseguenza della reale esistenza di una sol testa per questa specie! sebbene nel senso della filosofia speculativa la testa umana sia una idea generale, uniforme per tutti. — Ognuno sa benissimo che il valore della sua propria testa non consiste nel supposto caso ch'essa sia la rappresentanza e la manifestazione di una testa generale, ma ben piuttosto dall'essere la sua testa il distintivo del suo proprio individuo materiale, e veramente esistente per sè medesimo. E dico *individuo* non

nel senso accidentale inteso dai filosofi idealisti, ma come una qualificazione precisa, caratteristica, che specializza l'individuo nel suo essere. Come *generalizzazione* di questa qualità dell'uomo, *la testa* esprime soltanto l'idea che ciascuno ne ha una per sè solo, tanto che, senza negare l'esistenza delle teste individuali, io posso negare l'esistenza di una testa generale per tutta l'umanità.

Qual motivo mi costringerà dunque ad ammettere una Ragione ed una Sapienza generale, perchè tutti gli uomini hanno una ragione ed una sapienza individuale? Negando la reale esistenza delle generalità inventate dalla sintesi, e riducendole alla significazione di quegli attributi che l'analisi dimostra, io non vengo già a negare le idee di virtù, di sapienza, di verità, ecc., inquantochè queste idee nè accrescono, nè diminuiscono il loro intrinseco valore, siano esse presentate sotto la forma di Dei, o di qualità divine, o di idee di Platone, o di categorie hegeliane; dico bensì che queste qualità hanno unicamente la loro radice negli uomini, negli individui viventi, e che quando si vogliono concepire astrattamente fuor di questi, perdono ogni significazione. Ma per qual delirio cadono i filosofi in questo grandissimo errore di far sortire il mondo reale da quello delle idee? Ciò ben si comprende, poichè le idee sono più preste all'organo del pensiero che lo studio dei fatti, sicchè credono essi di poter trar fuori l'universo dalla loro testa, in quel modo stesso che il Dio cristiano dal nulla crea il mondo.

Ma di cotesto error speculativo vi ha anche un'altra spiegazione. Suole l'uomo accomodare le sue azioni a certi scopi; egli più spesso agisce dopo aver riflesso, talchè quando, ad esempio, fabbrica una casa, l'adatta al suo piano di costruzione, e si propone di adoperarla per questo o per quell'uso. Quindi la maggior parte delle nostre azioni sono coordinate per un dato scopo; e siccome l'uomo vede e giudica le cose sulla misura di sè stesso, così egli è na-

turalmente portato a credere, che la natura abbiasi pure il suo piano e il suo scopo, e un architetto ordinatore della gran macchina dell'universo. Quindi è, che se l'ossigeno si combina coll'idrogeno per formare l'acqua, e coll'azoto per costruire l'aria, i vulgari preferiranno credere che queste naturali affinità siano il risultato di un disegno premeditato. L'avere l'uomo e gli animali ogni bisognevole per la loro vita organica, è tal fatto che riempie il deista d'ammirazione e lo commove. Ed egli in sua mente va ripensando che se la terra fosse stata più prossima o più lontana dal sole, se la temperatura fosse stata più di cento gradi, od inferiore ai cinquanta gradi di sotto zero, forse non vi sarebbe stata la vita organica in sulla terra. Dio, dicono i pii credenti, ha sì ben accomodate le cose, che perfino nel deserto s'incontrano le oasi, e per diletto del palato v'ha una quantità grandissima di piacevoli alimenti.

La risposta a questi slanci di cieca ammirazione, corre facile alla bocca. Nella natura il mondo organico non ha il dominio sulle cose inorganiche, ma queste due grandi divisioni sono pur sempre congiunte dai loro reciproci rapporti. Gli organi degli esseri organici esistono solo in quanto le condizioni della materia che le circonda sian favorevoli al loro sviluppamento. Senza luce l'occhio non sarebbe, nè i polmoni senza l'aria. Nulla può esistere nel mondo organico che non abbia il suo corrispondente nella materia inorganica. Quindi vanamente noi ci rammentiamo di non avere altro che i nostri cinque sensi per conoscere la natura, ma se noi non abbiamo altri sensi è che altri non vi possono essere in queste nostre condizioni d'esistenza, e che la natura, tale quale è, può essere conosciuta coi nostri cinque sensi. Tutto ciò che vive non fu creato, ma è piuttosto il risultato necessario della cooperazione di tutti gli elementi, di tutte le forze che s'agitano nella natura, sotto la quale nulla stassi nascosto, poichè s'ella pos-

sedesse altre qualità impercettibili ai nostri sensi ci sarebbe rivelata per altre vie.

Ben è vero che la vita organica non sarebbe sbucciata sulla terra se questa fosse stata collocata, per esempio, al posto di Mercurio; ma non è men vero che in tal caso la terra non sarebbe più stata l'identico globo che ora è, nè avrebbe avuto le stesse condizioni della vita. Ogni pianeta è ciò che è, appunto in causa del posto che occupa nel sistema solare, e gli esseri che abitano la terra sono appunto tali quali potevano e necessariamente dovevano essere pel nostro pianeta.

La vita organica e il mondo inorganico sono strettamente congiunti fra di loro; le zone calde hanno la lor fauna e la lor flora, e non v'è poi nulla di sorprendente se gli animali trovano tutto ciò di che hanno di bisogno. Laddove si verificano le condizioni necessarie, dove esiste un'atmosfera, dell'acqua ed una conveniente temperatura, là deve necessariamente svilupparsi la vita organica. Se di questo vogliamo maravigliarci, converrà allora che ci maravigliamo d'ogni cosa che esista e d'ogni movimento dell'aria e dell'onda che s'infrange sulla spiaggia, e d'ogni necessaria azione delle leggi di natura, per la quale l'effetto minimo e impercettibile costa tanto quanto il massimo e imponente.

La materia per la sua stessa essenza rappresenta la forza d'attrazione e di repulsione (che in fondo è la stessa cosa, poichè l'attrazione genera la repulsione), e sono queste forze che in fondo costituiscono la qualità sostanziale della materia, quantunque, per verità, noi amiamo concepire l'idea di forza, come *un qualche cosa* di distinto dalla materia. Ma quest'è un errore, avvegnachè la materia non è inerte, uniforme e retta da forze intrinsiche; no, essa è eternamente ed infinitamente differente, in una relazione reciproca, mutua e costante di tutte le sue molecole; in una parola, la materia è una realtà in *sè stessa*. Cosa ridicola e assurda è il dimandare perchè l'ossigeno sia un gaz

senza odore e senza colore, più pesante dell'aria, e perchè il suo peso, considerato come elemento chimico, sia rappresentato dal numero 8, vale a dire, ch'egli si combina coll'idrogeno, per esempio, nella proporzione di 8 a 1. La rispôsta a siffatta domanda non potrebbe essere che la semplice affermazione di queste qualità, le quali sono perchè sono. Il *perchè* di queste cose non ha alcuna ragione d'essere, poichè se l'ossigeno fosse altrimenti combinato, quella sostanza che presenta le qualità dell'ossigeno, non sarebbe più ossigeno, ma qualche altra cosa. Che se alcuno mi domandasse *perchè* in generale esiste l'ossigeno, risponderei ch'esso esiste, per la ragione semplicissima ch'esso è un dei modi d'essere della materia; ma esso non esiste, come alcuni pretendono, per alimentare il fuoco o perchè è necessario alla respirazione degli animali, poichè, anzi, con maggior esattezza, converrebbe dire che il fuoco e la respirazione esistono a cagione dell'ossigeno che li alimenta. Laddove si verificano le condizioni necessarie alla vita, la vita deve manifestarsi, per la stessa ragione che l'ossigeno deve abbruciare quando sia posto a contatto con un corpo infiammato.

LEZIONE XV.

Sommario — Le ragioni con cui i teleologi spiegano l'azione della provvidenza nel mondo sono assurde — La correlazione fra la produzione e lo scambio di materie nella natura non è provvidenzialmente preparata, ma si compie per la legge della necessità — Anche ammettendo la dottrina teleologica non si proverebbe l'esistenza di Dio — Il quale è il più gran miracolo dell'universo — Un Dio, principe assoluto, non si può dedurre dalla natura che è retta a repubblica.

Nella mia precedente lezione dissi che i fenomeni della natura, i quali i deisti spiegano colla provvidenza di un Ente supremo, possono essere spiegati naturalmente colle stesse forze naturali. Sono ben lontano dal credere di avere per tal guisa risolto il quesito sulla origine e la cagione della vita organica.

Lo stato attuale delle scienze naturali non ci concedono di dire di più intorno a questo tema, e nondimeno possiamo essere certi, che noi e tutto quanto esiste, abbiamo ricevute le condizioni della vita per una via tutt'affatto naturale, e che la causa generale, primitiva della vita organica è del pari naturale. Ma oltre questo quesito cardinale, altri molti ve ne sono, e non meno interessanti, che il deista suole gettare in faccia al naturalista, siccome altrettante prove dell'esistenza di Dio. Per esempio, il celebre chimico Liebig parla della divina Provvidenza nei seguenti termini:

« In una temperatura più fredda noi esaliamo maggior quantità di carbonio, motivo per cui ci occorrono degli alimenti, i quali contengano più o meno carbonio, secondo il clima nel quale viviamo. La *sapienza suprema* ha fatto

sì che nella Sicilia i frutti non contengano che il 18 0/0 di carbonio, mentre che il grasso, cibo degli Esquimesi ne contiene 66-80 0/0. » Ma qual Provvidenza o saggezza è mai quella che fa soltanto guarire il male e nol sopprime? Perchè lascia ella le cause di queste imperfezioni? Se la carrozza nella quale mi trovo si rovescia e si rompe ed io rimango incolume, dovrò per questo ringraziare la Provvidenza? Ma non poteva ella piuttosto impedire alla carrozza di rovesciarsi? Parimenti, perchè questa improvvidissima Provvidenza, invece di lasciar soffrire il freddo ai poveri abitanti delle zone polari, non ha fatto un Paradiso per tutti? Forsechè quegli uomini polari, i quali si nutrono con 80 parti di carbonio sopra ogni cento d'altre sostanze, conducono per questo una vita di felicità e di godimento? Persino la teologia crede che il male esiste sulla terra, e per spiegarlo ha inventato il diavolo. I poveri Groenlandesi, che per la fame sono spesso costretti a mangiare la suola delle loro scarpe, sono perciò tanto fortunati quanto gli abitanti dei paesi meridionali, che godono de' frutti deliziosi?

D'altronde questa accumulazione del carbonio nei paesi freddi può ben essere spiegata naturalmente, poichè sappiamo che sotto l'influenza della luce e del calore, le piante assorbono maggior quantità di carbonio. Ad esempio, nel periodo nel quale fiorisce la canna di zuccaro, lo zuccaro scompare totalmente dopo il periodo della fecondazione (J. Dumas, *Essai d'une statistique chimique des êtres organiques*).

Lo stesso Liebig, che vede il dito di Dio nel grasso degli Esquimesi, spiega poi altri fenomeni della natura che potrebbersi del pari considerare sotto l'aspetto teleologico. « Le erbe, dic'egli, i cui semi servono d'alimento all'uomo, lo seguono ovunque, per la ragione stessa che gli scarafaggi seguono il fumo, e che le piante salinari crescono principalmente vicino al mare ed alle saline. Per formare

i grani farinacei ai cereali occorrono dell'ammoniaca e dei fosfati di magnesia, ed il suolo nel quale si trovano in gran quantità queste sostanze riunite è quello sul quale vivono gli uomini e gli animali in gran numero; di maniera che si può dire che i cereali seguono l'urina e gli escrementi. » Ed ecco qui un fenomeno, che il deista poteva citare siccome una prova della saggezza del suo Dio, eccolo spiegato naturalmente e nel modo più semplice, mediante la mutua relazione che esiste fra il regno organico e l'inorganico, fra il regno vegetale e l'animale.

Se nella natura vi sono tuttodì delle cose che ancora non si possono spiegare, non bisogna per questo perdere ogni pazienza e pretendere di condurre la teologia al posto della scienza; ciò che oggi non è chiaro, lo sarà per le generazioni future. Quante cose chiare a noi, furono scure e misteriose ai nostri antenati? Perchè, domanda un antico teologo, hanno gli uomini una faccia diversa. E rispondendo egli stesso, aggiunge: Perchè Dio aveva bisogno di queste differenze per non confonderli, e ciascuno riconoscere. È questo un bellissimo saggio del modo con cui la teologia spiega la natura. Ciò che è necessario ella lo fa accessorio, il naturale trasforma in premeditato. L'uomo, come individuo, ha necessariamente una faccia propria; l'individualità è una condizione dell'esistenza; ove non vi fosse una differenza, anche infinitesima, fra l'un individuo e l'altro, non vi sarebbe vita, poichè la vita è la differenza infinita. La molecola della materia che colla sua impenetrabilità impedisce ad un'altra molecola di occupare il suo proprio posto, dimostra per ciò stesso la differenza che corre fra la sua esistenza e quella delle altre molecole che le somigliano. Voi vedete dunque qual maliziosa applicazione può fare la teleologia delle leggi naturali quando ella è chiamata a spiegarle.

Ma io voglio anche largheggiare coi teleologi, per provare che al postutto nemmeno la teleologia val meglio della teo-

logia. Ammetto dunque che l'occhio veda, non già in grazia della sua organizzazione, ma perchè invece esso è stato organizzato *con premeditazione* in tal guisa per vedere. Anche facendo ai signori teleologi questa concessione, non verrei perciò ad ammettere l'esistenza di Dio, avvegnachè il credere che il pensiero (Dio, secondo i credenti, non è altro che uno spirito, un pensiero) abbia creato la materia è pur sempre cosa assurda. Ben so che una causa finale, uno scopo dato alla natura, sarebbe un segno dell'esistenza di un creatore; ma è facile vedere che questo scopo, questa causa finale non è altro che un effetto della imaginazione nostra, non meno della causa prima dei deisti, poichè l'esistenza di Dio non è altro che la *generalizzazione* dell'idea dell'esistenza. Le cause finali differiscono tanto quanto gli organi materiali che le producono. La vista, come scopo finale dell'occhio, non può essere separata dalla retina e dalla sclerotica, dalla sostanza acquosa e dalle altre parti di quell'organo; come puossi dunque attribuire a un principio spirituale le cause degli organi materiali? Forsechè un ente immateriale può essere la causa delle funzioni degli organi materiali? Quindi è, che la natura non può fornire degli argomenti in favore di un Dio, il quale, in ultima analisi, è la personificazione della fantasia umana. Dio può tutti i miracoli che l'imaginazione crea, e potendo ogni cosa (poichè la fantasia non conosce limiti nelle sue congetture), può anche trarre l'uomo da un pugno di fango e l'universo dal nulla. Ma in verità bisogna dire che il più gran miracolo è Dio stesso, poich'egli vede senza occhi, senza orecchie sente, pensa senza cervello, e senza braccia agisce: in una parola, egli opera senza essere e senza avere qualche cosa. Ben diversa è la natura, poich'essa ha bisogno dei sensi per vedere o per sentire, talchè concepire non si può, come da Dio la natura derivi. Certo, se Dio *fosse*, potrebbe fare dei miracoli, ma non quello di cambiare l'ordine naturale delle cose. La natura non è onnipotente, e

quello può fare soltanto che corrisponda alle sue leggi, alla sua sostanza; essa non può far germogliare gli alberi e renderli verdeggianti durante l'inverno, ma Dio può farlo senza fatica. « Dio, dice il celebre Lutero, può trasformare la polvere in frumento, l'aria in vino e il cuoio della mia borsa in oro puro. » La natura non potrebbe produrre la vita umana senza la cooperazione dei due individui di sesso diverso; ma Dio fa generare l'uomo nel ventre di una vergine. La natura è una repubblica ove le forze stanno in una certa reciprocità di equilibrio e godono diritti eguali: si può dire che nella natura s'ignora chi sia servo e chi padrone, poichè tutto dipende dal tutto; nè v'hanno privilegi, ma la cosa che a noi par più vile è altrettanto necessaria della più nobile. La malattia e la morte sono una conseguenza necessaria dell'organizzazione repubblicana della natura; l'evoluzione della materia e delle forze genera il male e la morte, non altrimenti che il bene e la vita. Un Dio non potrebbe altrimenti rappresentarsi che quale tristo autocrata, despota assoluto, il quale sta sopra le leggi, e la sua propria volontà trasforma in legge per i suoi vassalli, senza guari preoccuparsi di sapere se essa corrisponda ai loro bisogni. Invece, nella natura, come nella repubblica, le leggi sono l'espressione dei bisogni degli esseri che l'abitano. Per esempio, la legge di riproduzione delle specie non è dispotica, avvegnachè corrisponde alla natura degli animali, e ciascuno vi si adatta secondo il suo organismo, quali per l'accoppiamento dei sessi, quali, come i polipi, per divisione.

Ogni cosa nella natura ha la sua ragione d'essere, ma quando Dio dà ad una vergine il privilegio di partorire senza accoppiarsi coll'uomo, e ordina al fuoco di non abbruciare o alla terra di fermarsi, imita quel despota, il quale ai suoi vassalli imponeva dei doveri impossibili, ingiusti.

Iniquo e contro natura era il decreto col quale l'imperatore Federico II ordinava che i figli degli scismatici dovessero

essere esclusi da ogni pubblica funzione, salvo quelli *che avessero denunciato il loro padre;* e innaturale e lesivo della libertà era l'ordine col quale Guglielmo il Conquistatore voleva che tutti fossero chiusi nelle loro case al suono del coprifuoco.

Il regime assoluto sulla terra è, quanto quello del cielo, un governo di maraviglie e di miracoli, di leggi irragionevoli e contrarie alla natura. Ma questo regime che si vorrebbe trasportare nel cielo, niuna traccia lascia nella natura, poichè nulla vi ha in essa di dispotico o d'arbitrario, ma tutto vi è necessariamente ordinato secondo date leggi. Chi fa sortire dalla natura un Dio, dimostra di non conoscere la natura, nè di sapere che sia un Dio; e di avere tanto senno quanto chi dalla repubblica deducesse il fondamento del principato, o un presidente di repubblica si raffigurasse come un imperatore.

Abbiam detto che la natura non fa miracoli, nè ammette il dispotismo di un capo. E invero, la mia testa è bensì il presidente della repubblica del mio organismo, ma non ne è il monarca per la grazia di Dio; essa è, come lo stomaco, suo suddito, tutta materiale. Ma un organo centrale da cui dipende tutto l'organismo è responsabile de' suoi ordini, sicchè quand'io imponessi al mio stomaco un ordine contrario alle sue funzioni, n'avrei subito la punizione. In una parola: come nella repubblica democratica non vi è regnante, così nella natura vi sono soltanto delle forze, degli elementi, delle leggi naturali che vicendevolmente si reggono e si confortano. Di guisa che, il voler dedurre dalla natura l'esistenza di Dio, è ragionamento tanto poco logico, quanto quello di chi dalla repubblica volesse dedurre il principato.

LEZIONE XVI

Sommario — La credenza in Dio deriva dall'ignoranza della natura — La quale è sempre contradetta dalla teologia — La natura esclude l'esistenza di Dio — Tre modi di governare il cielo — Il politeismo o regime patriarcale — Il monoteismo o regime assoluto e dispotico — Il razionalismo o regime costituzionale — L'ateismo o la repubblica.

La credenza in un Dio creatore e reggitore dell'universo finora sfortunatamente s'incontra soltanto laddove la umana asinità attribuisce i fenomeni della natura incompresa ad una causa divina. Come verità subiettiva questa credenza noi la troviamo in tutti coloro, che ancora non furono illuminati dalla sana ragione. Fra il miracolo ed un fenomeno naturale, secondo il modo di vedere di costoro, vi è questa sola differenza, che il primo è una manifestazione straordinaria di Dio, mentre gli altri fenomeni, per essere più comuni, non si cattivano la nostra attenzione, quantunque siano anch'essi de' veri miracoli; poichè, come dice il proverbio: non cade foglia che Dio nol voglia, e Dio può volere *secondo* o *contro* le leggi universali che a lui piacque di creare. « Non è già il pane, dice Lutero, quello che ci nutre, ma la parola di Dio; chè se a noi pare che il pane soltanto ci nutra, in realtà quel che ci nutre è Dio, e quando non vi è pane, egli colla sola sua parola può nutrirci, poichè tutte le cose che succedono sono maschere sotto le quali si cela la volontà divina: egli lascia sussistere queste forme apparenti, ma anche

senza di esse potrebbe fare tutto ciò che fa col loro mezzo. » — E Calvino: « La divina Provvidenza ci si presenta sotto differenti forme, così che può soccorrerci tanto sotto l'apparenza di una bestia quanto sotto quella di un uomo; ma essa può pur servirsi di mezzi sovranaturali ed in *contradizione* con le leggi della natura. » — « Dio, replicava ancora Lutero in uno dei suoi sermoni, può far dei figli senza aver bisogno del padre e della madre. Può ancora fare il giorno senza sole, come è avvenuto nei primi tre giorni della creazione, i quali furono notte e giorno al tempo stesso, senza sole e senza stelle: così allora gli è piaciuto di fare, e fu fatto. »

Le idee espresse in queste citazioni ci dimostrano quale profondo antagonismo esista fra la fisica e la teologia, che i nostri razionalisti tedeschi nuovamente cercano di conciliare insieme, per provare l'esistenza di Dio colle leggi della natura. Tutte le cose hanno nella natura una necessaria correlazione.

L'occhio c'è per vedere, e nessuno può vedere senza quest'organo; ma il credente dice che l'uomo può vedere anche senz'occhi e per di dietro, quando a Dio ciò piaccia di fare. Parlando della creazione, Calvino dice che Dio ha creato la luce prima del sole, appunto per mostrare che egli può *far tutto*, e che non bisogna attribuire la luce al sole, ma a Dio.

E ciò è verissimo: bisogna scegliere: o Dio o la natura, poichè questi due esseri non possono convivere insieme, ma a vicenda si escludono. Se esiste un Dio, ente assoluto e perfetto, qual sciocchezza diventa la natura, considerata come imperfezione? Qual ragione puossi mai addurre per l'esistenza della imperfezione? Per vero, dall'idea d'imperfezione ne deriva la tendenza verso la perfezione: un fanciullo vuol divenir uomo, una fanciulla desidera divenir donna; e tutto tende a svilupparsi; ma come spiegasi il desiderio di Dio, essere perfettissimo, di

rivelarsi nella natura, nella imperfezione? E d'altra parte, può mai lo spirito creare le cose senza spirito, inanimate? Se esistesse un Dio, egli non potrebbe che generare degli Dei; or qual motivo lo spinse a creare gli occhi e le orecchie, dal momento ch'egli vede ed intende senza quelli e senza queste? Quindi, è pur logico di ritenere che gli organi non esistono perchè esiste un essere che vede e che intende, ma piuttosto che vi hanno degli esseri che vedono e che intendono a cagione di questi organi.

La tendenza di un organismo a vedere, a goder la luce è la sola causa dell'organo dell'occhio. Spesso si dice: non si può ammettere l'esistenza della natura senza Dio; ma io non mi stancherò di ripetere: se vi fosse un Dio, l'universo sarebbe un assurdo, poichè noi possiamo ammettere che veramente esiste una natura soltanto allora che in lei stessa riponiamo la causa della sua esistenza.

Sciocca domanda è quella che vuol conoscere la causa prima e la ragione dell'esistenza della natura. Se noi dobbiamo ammettere la verità di questa sua esistenza (e negarla non possiamo), dobbiamo anche negare l'esistenza di Dio, la quale in tal caso diventa un puro sogno della nostra imaginazione.

Ma domandiamo alla nostra ragione, alla nostra coscienza: quale delle due ipotesi è più logica e conseguente; quella dell'esistenza della natura che si rappresenta come necessaria, o quella d'una realtà fittizia, che nulla ci offre di reale? Noi sappiamo che non possiam vivere senz'aria, senza acqua, senza nutrimento; dunque abbiamo il diritto di dire che queste cose, dal momento che sono necessarie, sono quelle che sostengono la vita, e che senza di esse la vita non potrebbe essere, poichè noi sappiamo che senza acqua e senza cibo morremmo di fame e di sete. Quindi noi possiam dire che la forza alimentare delle sostanze di cui ci nutriamo è necessaria alla nostra vita ed è una delle condizioni della nostra esistenza. Or perchè

dovrassi attribuire questa forza, non già alla materia nella quale essa si trova, ma a un Dio? Perchè, se Dio esistesse, avrebb'egli bisogno di questa materia per conservarci la vita? E d'altronde se la materia possede le condizioni necessarie alla vita, come tutto ce lo dimostra, qual bisogno abbiamo di un Dio?

Nel concetto teologico della divina Provvidenza, noi possiamo riconoscere tre gradi, che diremo patriarcale l'uno, autocrata l'altro, e il terzo costituzionale. Dapprima l'uomo dà il nome poetico di Dio ad ogni avvenimento che colpisca la sua fantasia. Allora tutto è miracolo; la natura è un enimma per l'uomo, e dacchè egli non conosce le sue recondite leggi, ogni fenomeno gli pare maraviglioso e divino. Dico che questo concetto di Dio è patriarcale, essendo il più antico e puerile, e il primo che apra la via alla storia dell'umanità. Il regime patriarcale è la relazione della famiglia, tra il padre ed i figli, ove il capo della famiglia non differisce per la sua natura dagli altri membri. — In quell'epoca anche il capo dell'universo non era diverso dagli uomini. Il Zeus dei Greci è la personificazione della folgore, della grandine, della pioggia, ed i poeti latini parlano di Giove freddo, umido, piovoso: è la sinonimia dell'aria, dell' etere e della luce. Il lampo era considerato da Plinio or come una attività ed or come una parte di Giove, d'onde si vede che gli antichi non facevano differenza fra Dio ed i fenomeni della natura. In questi concepimenti l'elemento personale entra in minima parte. Gli antichi adoravano certi fenomeni che, secondo le nostre idee, non potevano essere personificati. Per esempio, i Persiani adoravano il mezzogiorno e la mezzanotte; gli Egiziani, le altre ore del giorno; i Greci, il momento fortunato e i venti favorevoli. I miti classici sono più ingenui dei miracolosi racconti del monoteismo, poichè i miracoli classici non fanno eccezione alle leggi naturali, e il politeismo è altrettanto semplice quanto franco. Nel mono-

teismo invece già vediamo sbucciar fuori il concetto dispotico pel quale Iddio fa tutto ciò che gli cade in mente. La Bibbia c'insegna che tutto ciò che Dio vuole tosto si traduce in fatto, di guisa che i fenomeni della natura ci vengono rappresentati come se fossero la immediata applicazione della solita volontà di Dio, e i miracoli come quella dei suoi capricci!

Nel già citato esempio di Lutero, che Dio può nutrire gli uomini senza pane, noi abbiamo la precisa idea del monoteismo. Tutto è miracolo, tutto da Dio dipende: qui egli agisce incognito, là apertamente, ma in ogni caso la sua azione è sempre sensibile. Se il politeismo è quasi ateo, il monoteismo è altrettanto innaturale: la natura si perde nel vasto concepimento della divinità, e i filosofi maomettani hanno saputo esprimere questa idea con tutta la forza che poteva imprimerle una fantasia orientale. Tutto ciò che non è Dio, non è nulla, dice un poeta arabo. Ed il filosofo El-Senusi soggiunge: nulla può esistere fuori di Dio, poichè è la sua forza quella che mantiene ogni cosa e in ogni momento. Anche i filosofi maomettani della scuola di Motakhallim dicevano essere la natura un miracolo continuo, poichè in ogni momento ella dev'essere rinnovellata; senza provvidenza non potersi concepire rapporto alcuno fra la causa e l'effetto; non esistere contradizione di sorta nella credenza di avvenimenti contrari alle leggi della natura, poichè ciò che noi diciamo *stato naturale*, è la volontà di Dio, e Dio può variarlo a piacimento, facendo, per esempio, la pulce grossa quanto un elefante, trasformando la terra in cielo, e rendendo freddo il fuoco (Ritter, *Filosofia araba*). In una parola, la dottrina monoteistica suppone che tutto poteva essere diversamente ordinato nel mondo, poichè in faccia alla volontà di Dio non può esistere una necessità obbligatoria. Perfino fra i filosofi moderni, senza dire dei teologi, ve ne sono molti che negano ogni necessità naturale d'innanzi alla potenza

di Dio. So bene che questa è una logica conseguenza della religione, ma ciò non toglie ch'essa offenda il senso comune e contradica l'esperienza.

Tutta la sapienza umana si dibatte dunque fra le distrette di questa contradizione: da una parte la natura che negare non *può*, dall'altra Dio che negare non *osa*. Tal'è il concetto della religione costituzionale: Dio è causa invisibile, la natura causa immediata; Dio nulla opera senza l'intermediario della natura, e la libertà dei suoi atti è limitata dalle leggi naturali, dagli organi, dalle funzioni, pel cui mezzo la sua azione si estrinseca: in una parola, Dio non è più un despota, è un monarca costituzionale che regna secondo le regole fissate da uno statuto primordiale, come la Carta inglese, secondo la quale il re regna d'accordo colle leggi fondamentali dello Stato. Anche il razionalismo teologico dice che Dio regge il mondo secondo le leggi fondamentali della natura.

Dicono i nostri professori di Diritto pubblico, che la costituzione ha lo scopo di limitare le funzioni del poter regio e impedirne gli abusi, e i razionalisti teologi, negando il miracolo, vogliono porre un limite ai capricci di Dio. La sol differenza che corre fra un monarca costituzionale e il Dio razionalista consiste in ciò; che, secondo la dottrina razionalista, Dio *può* fare dei miracoli, ma nondimeno *non li fa*, mentre invece il monarca costituzionale abusa sempre del suo potere tutte le volte che gli accade di poterlo fare impunemente. Ma in fondo il Dio dei razionalisti e il monarca costituzionale hanno la stessa divisa: il re regna, ma non governa. Il Dio dei razionalisti è assiso alla presidenza dell'universo, ma non osa immischiarsi nell'andamento delle cose, come suol fare il Dio dei credenti. Dico perciò che il razionalismo è il deismo temperato dall'ateismo, come la monarchia costituzionale è un dispotismo limitato dalla democrazia. E siccome il regime costituzionale col progredire dei tempi e per la forza stessa

del suo svolgimento, trasformasi in repubblica democratica, così del pari il razionalismo deve trasformarsi in ateismo. Avvegnachè, a che mai si riduce un Dio il quale agisce in conformità delle leggi di natura? Questo Dio così concepito diventa una fisima, una nullità, e per soprassello una contradizione nei termini, poichè per l'uomo Dio esprime qualche cosa di potente che può aiutarlo e rendergli de' grandissimi servizi. Ma un Dio che m'aiuta nelle malattie facendomi guarire colla medicina e coll'arte, vale a dire con quei mezzi che sono a disposizione dell'uomo, quel Dio, dico, è inutile; se ci credo nulla guadagno, se lo nego non perdo nulla. Ma a che giovano le mezze misure? In filosofia la logica vuol essere interamente applicata: o l'assolutismo o la repubblica; o il Dio dommatico dei fedeli o nessun Dio!

LEZIONE XVII

Sommario — Differenza fra il deismo e l'ateismo — Le idee dei selvaggi e dei bimbi sopra Dio non corrispondono al concetto della divinità — Lo spirito è una funzione — Impossibilità della creazione dal nulla. — Schelling e Baader credono che Dio sia fatto di spirito e di materia — Contradizione di questa credenza.

La differenza che esiste fra il metodo dell'ateismo e quello del deismo, vale a dire fra la dottrina che spiega la natura per sè stessa, e quella che la spiega per mezzo di un essere eterogeneo, è questo: che il deista vuol desumere la natura dall'uomo, mentre l'ateo desume l'uomo dalla natura.

Il metodo ateistico è dunque il più conforme alla natura, poichè suppone la natura prima dell'arte come produzione posteriore, umana; mentre invece il deismo pone l'arte prima della natura, poichè riguarda questa natura come un prodotto dell'arte divina, come una macchina, una casa, un orologio, che suppone l'esistenza del macchinista, dell'architetto o dell'orologiaio. — Il deista prende per modello l'arte e concepisce il mondo secondo un certo suo tipo, dal quale vuol poi dedurre l'esistenza dell'artista. A coloro che sono di corta vista, questo modo di provare l'esistenza di Dio è molto comodo, sicchè i missionari fra i selvaggi, e i padri di famiglia verso i loro figli sogliono spesso ricorrere a questo argomento del Dio-architetto-orologiaio, quand'essi domandano: chi ha fatto le stelle, i fiori e il firmamento?

Giova dire però che cotal sorta di domande, le quali tanto spesso si ripetono, non esprimono già delle idee innate, come generalmente si crede, ma sono entrate in noi e nella testa de' nostri bimbi grazie all'insegnamento dei genitori. Quanti non sono gli uomini che si occupano punto di questa sorta di metafisica, e che invece di chiedere d'onde veniamo, si domandano: che mangeremo noi? Ai missionari inviati per convertirli, i Groenlandesi facevano intendere ch'essi s'infischiavano del cielo e della terra quand'avevano dei pesci e dei cani di che saziarsi; e gli indigeni della California, a coloro che li interrogavano per sapere se essi credevano in un Dio, rispondevano che non ci avevano mai pensato (ZIMMERMANN, *Giornale di viaggio*). Le idee che hanno i bimbi sopra Dio, non solo non sono innate, ma dirò anche che non hanno nemmeno una significazione qualsiasi nel senso della pietà cristiana. Il fanciullo domanda chi ha fatto le stelle, perchè ancora non sa ciò che esse sono, sicchè le crede fiammelle luminose. Egli si contenta della risposta della madre, che Dio le ha *fatte*, nello stesso modo che la sua curiosità è soddisfatta quand'egli chiede d'onde sia venuta la sua sorellina, e gli si risponde che fu trovata nel pozzo o nel giardino. Questa risposta, quantunque, per verità, vera risposta non sia, appaga sempre i fanciulli, ai quali in tali casi forse gioverebbe meglio il dire che tali cose intenderanno più tardi. Un metodo non dissimile da questo fu adottato per quegli uomini perpetuamente fanciulli, che sono i credenti. Agli uomini civili, non meno che ai fanciulli, devesi far notare la differenza che esiste fra l'arte e la natura, fra una poppatola e un essere vivente, fra una macchina e un organismo. Mostrate loro l'origine della vita vegetale ed animale, la cellula organica, quindi fateli risalire al concetto che una generazione spontanea prodotta dalla natura è una conseguenza logica di tutta la scienza naturale. Che se questa dimostrazione ancor sembrasse incomprensibile, osservisi che

ove noi non sapessimo che i fanciulli nascono naturalmente, avremmo pur trovato incomprensibile la lor nascita e l'avremmo attribuita a Dio.

Per verità v'hanno tuttodì dei filosofi, e ancor dei fisiologi, che non giungono a comprendere il mistero di questo atto generativo della razza umana, nel quale veggono il dito di Dio. Ma questa stessa difficoltà a comprenderla è una prova che tal processo avviene naturalmente, stantechè l'uomo dura maggior fatica a vedere le cose quali realmente sono, piuttosto che quali se le imagina. Ogni individuo comprende ciò che gli è eguale, ma l'idiota non comprende l'uom di genio; nè l'avaro, il dissipatore. Ma perchè noi non riesciamo a comprendere una cosa, non ne segue perciò ch'ella sia innaturale; sì diremo piuttosto che è la natura stessa che s'invola al nostro intendimento. E chi mai vorrà pretendere di poter risolvere i misteri della natura colle formole teologiche? Questa natura non è ella una, uniforme ed omogenea? puossi mai ammettere una natura fisica e un'altra metafisica, sol perchè i fisici ed i fisiologi non possono spiegare tutti i fenomeni che ne circondano?

Spesso si risponde che lo spirito, l'anima umana, non può spiegarsi colle sole leggi naturali, nè può essere una creazione della natura, d'onde si conclude che esiste un Dio spirituale supremo. Questa obiezione del deismo è cagionata dal disprezzo col quale si tratta la natura, e dal grandissimo onore in che vuolsi tenere quello che si chiama spirito. Chi dice che lo spirito non può derivare dalla natura, deve necessariamente concludere che esso è una divinità superiore alla natura. Certo, lo spirito tal quale ce lo rappresentano i signori deisti non è altro che un'astrazione prodotta dalle idee convenzionali, nel modo stesso che un professore, un officiale, un consigliere di Stato, non trovano nella natura il loro obiettivo reale, essendo questi gradi artificialmente creati dalla mente umana ed applicati

a quell'essere reale che si chiama uomo. Or che è mai lo spirito, se non una funzione del nostro organismo? Se col nostro corpo si sviluppa e dal cervello si produce, come si potrà asserire che le funzioni dei nostri organi possono essere generati da un essere sovranaturale? Questo mi par che sia il colmo dell'oscurità.

Chiaro è adunque e indubitato, che d'onde viene l'organo, di là deriva pur anche la funzione. Ed è questa funzione che noi siamo abituati a chiamare col nome di *spirito*; ma obliando che la testa e il cervello i quali producono questa funzione sono pure una parte del corpo, noi neghiamo la corporalità e la sensualità allo spirito, e persistiamo a voler attribuire queste qualità soltanto alle altre parti del nostro corpo. La funzione della testa nella sua essenza è tutt'affatto simile a quella dello stomaco, ma tuttavia ne piace dare la preferenza a quello che noi diciamo pensiero e coscienza, e non a torto, avvegnachè sia essa la funzione più preziosa, la più misteriosa e difficile ad essere analizzata. Quando lo stomaco è vuoto, sentiamo la fame, ma non sentiamo il vuoto quando la funzione cerebrale si ferma. Per la qual cosa noi ci rappresentiamo lo spirito, o la funzione del cervello come indipendente dalla materia, tuttochè questo concetto in realtà non provi altro che l'ignoranza completa delle leggi fisiologiche. Una volta che questo spirito immateriale sia caduto, cadono del pari tutte le contradizioni e difficultà create da questo fantasma. Ma se la mente e l'intelligenza non sono altro che una funzione del cervello, qual difficultà vi ha egli a credere che l'anima sia un fenomeno naturale; e qual bisogno abbiam noi di imaginare un Dio, se questo Dio non può esser altro che la personificazione di questo spirito, il quale, ben lungi di avere una esistenza personale, non è che una funzione cerebrale?

Ma se lo spirito è il risultato di una fra le più alte funzioni della natura, per ciò stesso questa funzione dev'essere

una fra le ultime, non fra le prime: mettere lo spirito all'origine delle cose, vale ammettere una creazione premeditata, e procedere al rovescio delle vie naturali. Piacque all'amor proprio dell'uomo imaginare che tal funzione sia stata in tutti i tempi; ma questa vanità è molto simile a quella di certe cotali antiche famiglie patrizie, e di que' popoli eletti, vale a dire, nobili fra gli altri popoli, i quali fanno incominciare la loro genealogia con Dio e colla creazione.

Alcuni moderni filosofi per evitare le assurdità della creazione dal nulla, hanno imaginato un Dio materiale, vale a dire: vogliono che Dio sia fatto non soltanto di spirito ma anche di materia. È ai signori Schelling e Baader che appartiene l'onore di questa scoperta; ma, per amor della giustizia, convien dire che un calzolaio del XVI secolo, il celebre mistico Giacomo Böhm, ne è il vero padre. Quest'uomo straordinario nelle sue opere filosofiche attribuisce a Dio tutte le qualità materiali e le divine (1). Ma le une stanno poi in contradizione colle altre, di guisa

(1) Gl'Italiani non hanno bisogno di andare tantó lontano per conoscere questo sistema, che fa di Dio un composto di sostanze eterogenee. Un libro pubblicato parecchi anni sono col titolo: *Il precursore del* 1900, di Carlo Gravaghi, svolge lungamente e diffusamente un tema consimile, con questo però di diverso, che il Gravaghi non si limita a comporre la divinità di spirito e di materia, ma vi aggiunge come terzo ingrediente anche il tempo. Molta tendenza ha il Gravaghi al misticismo, ma per quanto possa parer strano il suo modo di concepire Dio, non lo è poi al punto che non si possa capire di leggeri d'onde derivi il suo errore. Lo *spirito* è una funzione della *materia*, e la funzione s'opera nel *tempo*. Questi tre termini, dei quali uno soltanto è causa e sostanza, la materia, e gli altri due effetti e contingenze, furono scambiati per elementi primitivi, i quali l'autore volle simboleggiati nel suo Dio. Ma s'egli avesse avuto la franchezza di dire che questo Dio così composto altro non era che un simbolo dell'universo, si sarebbe apposto al vero e la stranezza del suo sistema si sarebbe in gran parte rischiarata. Il torto dei mistici fu mai sempre quello di prendere per cose fatte i simboli da esso loro inventati. (*Nota del Traduttore*)

che, se Dio non puossi concepire con le qualità materiali, d'altra parte la natura non può essere un parto di Dio, poichè le qualità divine attribuite ad essa divengono incoerenti. Un Dio non può progredire, come imagina G. Böhm dalla materia allo spirito, dalle tenebre alla luce, dal male al bene, poich'egli è un essere finito in sè stesso. In conclusione questo misticismo dei nostri filosofi non è altro che un ateismo deistico, una fede incredula, un materialismo sovranaturale; ed è questa scuola che ci soffoca e ci obbliga a sortire da questo labirinto per cercare la verità nell'antropologia, nella scienza della natura e nella storia dell'umanità. Il solo merito di questa filosofia mistica, quello è d'aver dimostrato in una maniera negativa che Dio è un'astrazione umana, una divinizzazione della natura, poichè chi dice: Dio è uno spirito, afferma che lo spirito è divino — e siccome essi compongono il loro Dio di spirito e di materia, anche la materia deve necessariamente essere divina. Dunque il misticismo è menzognero, poichè il vero senso nascosto nei suoi simboli è la dottrina ateistica, la quale non riconosce altra esistenza fuor che quella della materia, vivente per le sue stesse forze, e dalla cui azione si deduce la spiegazione dello spirito, considerato come funzione della materia. Il Dio dei metafisici e dei materialisti-deisti è un essere impossibile; la sua corporalità è imaginaria e assurda, poichè non gli si concedono nè occhi, nè orecchi, nè membra, avvegnachè ov'egli fosse dotato di organi cesserebbe di essere Dio. Or questa dottrina è piena di palpabili contradizioni; chè non si può negare l'esistenza dei sensi, senza negare al tempo stesso l'essere sensuale, di maniera che di questo Dio mistico altro non rimane che un ente imaginario.

LEZIONE XVIII

Sommario — Sistema teologico sulla Provvidenza — La quale però a nulla provvede — Il diretto intervento di Dio nel mondo, sopprime il merito o il demerito delle azioni umane — L'uomo è il risultato della sua epoca, della sua natura e delle circostanze in cui vive — Nella natura il bene si spiega come una conseguenza del male, ma in Dio questi due termini si contradicono -- Strane conseguenze della Provvidenza divina.

Dissi che il razionalismo teleologico vuol conciliare insieme due cose opposte: la natura e Dio, in quel modo stesso che il regime costituzionale concilia due poteri; quello del principe e quello del popolo. Invece il deismo puro conosce soltanto Dio; l'ateismo, o il vero naturalismo, riconoscono la sola natura. Dunque il razionalismo, ben lungi di presentare un sistema di riconciliazione, non è che un sistema di mezze misure, di contradizioni. Questa stessa tendenza, a voler riconciliare Dio con la natura, la si osserva in tutte le religioni, siano esse monoteiste o politeiste. A lato della Provvidenza divina si nota una certa quale indipendenza della natura, indipendenza che non potrebbe esistere ove veramente ci fosse una Provvidenza. Cotal contradizione è la necessaria conseguenza della umana ragione, la quale, nonostante il fervore religioso, conserva sempre la sua parte di buon senso. Alle cose che non sono propriamente divine, l'uomo concede una causa indipendente da una volontà suprema.

D'onde deriva questo amore della libertà che provano gli occidentali? L'uomo dell'Europa occidentale ama la libertà per contradizione al suo principio religioso; l'orientale invece si lascia condurre pianamente dalla conseguenza logica della sua religione, e così perde la libertà di agire e di pensare. Per la gloria di Dio quest'uomo si fa schiavo della volontà divina, e vuol dimostrare che Dio non è soltanto la causa prima di tutte le cose, ma anche, come pretendono i nostri razionalisti tedeschi, la causa unica di ogni attività. I filosofi maomettani per la maggior parte sono fervidi credenti; e, fra gli altri, il filosofo ortodosso Algazel, dice che Dio è la causa unica della natura, e che nessuna differenza esiste fra il miracolo ed un fenomeno naturale. Ma nella teologia cristiana si osserva che questa contradizione fra Dio e la natura è argomento di dubitazione anche per gli uomini pii, avvegnachè la teologia non sappia in qual guisa la natura possa acconciarsi con Dio, l'attività del quale rende inutile quella della natura, mentre poi l'attività della natura esclude la necessità di Dio. Ad occultare questo disaccordo tra le proprietà naturali e le divine, la teologia ci offre certi maliziosissimi ragionamenti che meritano di essere esaminati. Dice Calvino che un cristiano riconosce che tutto dipende da Dio, e nulla accade senza volontà di lui; quindi farà ogni suo sforzo per coordinare la sua propria attività con la volontà di Dio. Egli sarà persuaso che la Provvidenza veglia su di lui, onde nulla di nocevole gli accada; di guisa che tutto ciò che gli giova e si accorda coi suoi desiderii, egli l'attribuirà a Dio soltanto, dicendo: — È Dio che mi fa del bene. — Per conseguenza gli uomini da cui il bene vien fatto, non sono altro che gli organi di cui Dio si serve per giovarci. Ed ecco un bel saggio di teologale inconseguenza.

D'altra parte non tutti la pensano ad un modo, e v'ha pur qualche deista che si spinge all'eccesso opposto.

La Provvidenza che si manifesta nell'ordine naturale delle cose e nella loro concorrenza verso un dato scopo, o nella loro obbedienza a date leggi, non è guari la Provvidenza della religione. Questa ha per base la libertà; quella la necessità; questa è infinita, senza condizione alcuna, speciale, individuale; quella invece è limitata, sottomessa a mille condizioni, non abbraccia che il complesso delle cose, e abbandona l'individuo al caso. « Moltissimi uomini, dice uno scrittore deista, si imaginano che la conservazione dell'universo e del genere umano si compia mediante la sollecitudine immediata, speciale della divinità, quasi che Dio governasse e dirigesse secondo il piacer suo tutte le azioni delle creature. Questa ipotesi noi dobbiamo respingere dopo una attenta osservazione della natura; e la poca protezione che essa accorda agli esseri viventi ne è una prova (1). Senza rincrescimento e senza rimorso essa sacrifica milioni di animali e con essi gli uomini. Pressochè la metà muoiono prima di avere raggiunto il secondo anno della vita, senza pur sapere di essere esistiti. Se si considerano attentamente tutte queste circostanze e si pensa a tutti i malanni che colpiscono gli uomini e buoni e cattivi, è evidente che l'idea di una sorveglianza speciale e continua del creatore diventa insostenibile. »

(1) Tant' è poca la sollecitudine che ha la natura dei generi e delle specie, quanto quella che ha degli individui. La specie si mantiene per questa affatto semplice ragione, che essa non consta d'altro che del complesso degli individui, i quali riescono a conservarsi ed a propagarsi. Le influenze distruttrici a cui sono esposti alcuni membri della specie, non esistono per gli altri; quindi la pluralità è una causa di conservazione. Ciò malgrado, le stesse cause che fanno perire gli individui, talora riescono a spegnere le specie. Parecchie specie di animali sono già scomparse, ed oggi ancora, vuoi per la distruzione cagionata dall'uomo, vuoi per l'influenza della civiltà, molte altre specie scompaiono dai luoghi ove altre volte abbondavano (così, ad esempio, il pesce cane delle isole del sud della Scozia), e col tempo finiranno per scomparire affatto.

— Ma una Provvidenza che non è speciale non risponde allo scopo, all'idea di una Provvidenza, poichè una Provvidenza *generale* che lascia sussistere il caso è un nulla. Per esempio, è una legge dell'ordine divino nella natura, vale a dire una conseguenza delle cause naturali, che la mortalità dell'uomo si mantenga in un certo rapporto colla sua età; che quindi nel secondo anno della vita muoia un fanciullo sopra tre, nel quinto uno sopra venticinque, nel settimo uno sopra cinquanta, ecc.; ma che debba morire questo o quel fanciullo piuttosto che gli altri, è cosa che questa legge non determina. Del pari, il matrimonio è « un comandamento divino, » una legge della Provvidenza naturale per la propagazione e la conservazione delle specie; ma qual donna degg'io sposare? Quella che io sceglierò non sarà ella sterile a cagione di qualche difetto organico? Sopra tal questione questa Provvidenza mi lascia al buio. Ed è proprio nel momento critico in cui io voglio decidermi sotto l'impulso di un bisogno, quando la Provvidenza della natura mi abbandona, ch'io faccio appello alla potenza sovranaturale degli Dei; l'occhio dei quali brilla su di me, quando appunto la luce della natura s'estingue, e il lor governo comincia quando quello della natura è finito. Gli Dei sanno e mi dicono ciò ch'essa lascia nelle tenebre od abbandona al caso; il dominio delle cose non prevedibili, incalcolabili, individuali, è il dominio degli Dei e della Provvidenza religiosa. E in qual guisa la religione compie questo miracolo e per l'uomo il caso trasforma in Provvidenza, l'oscurità in luce, l'incertezza in certezza od almeno in confidenza? Essa giunge a questo scopo coi mezzi sovranaturali, cogli oracoli e colla preghiera! (1)

Ma tornando a coloro i quali suppongono che Dio diriga ogni nostra azione, diremo che da parte loro l'inconseguenza non è meno grande.

(1) Veggasi in Zenofonte ciò che Socrate dice degli oracoli.

Se Dio è la suprema causa del bene, qual riconoscenza avremo noi per coloro che ci beneficano? Avvegnachè è Dio che ci fa il bene, e non gli uomini per un naturale impulso del loro cuore. Forsechè il vaso nel quale si offre a bere all'assetato ha esso pure diritto alla sua riconoscenza? Nè vi sorprenda questo paragone: ben c'insegna la Bibbia che, rispetto a Dio, gli uomini conservano lo stesso rapporto che ha il vaso rispetto a chi lo fabbrica, nè la teologia riesce a stabilire il dovere della riconoscenza verso i nostri benefattori senza contradizione coi suoi proprii principii.

Quindi se l'amor di Dio non può accordarsi coll'amor dell'uomo, gli è giuocoforza evitare questo sofisma. Od ammettere Dio, o la natura sola, fuor di questa alternativa non vi può essere riconciliazione! Chi ammette Dio, nega implicitamente la natura, o per lo meno assevera che tutto è finzione ed apparenza; e chi al contrario ammette la natura, nega Dio. E invero, chi ammette un Dio creatore, deve eziandio riconoscere ch'egli è la prima causa del male, e chi crede che Dio sia la fonte prima del male, per ciò stesso nega il principio fondamentale del deismo, il qual vuole che Dio sia causa soltanto d'ogni bene. Calvino cade appunto in questa contradizione, quando dice: che allorchè il malfattore uccide un virtuoso, non si può attribuire quest'atto alla volontà di Dio, tuttochè le conseguenze della dottrina deista impongano questa affermazione.

Se voi negate all'uomo la potestà di fare il bene, gli negate eziandio quella di far il male; e se gli togliete il merito di una buona azione, lo liberate anche dall'obbrobrio del delitto; poichè ne occorre maggior forza per fare il male di quella che ci voglia per fare il bene; ed ogni forza, per quanto dicono i teologi, ne viene da Dio. Ma i signori teologi sono, o pretendono di essere, angeli con Dio, e demoni cogli uomini; ciò che è buono vogliono che

sia opera di Dio, e all'uomo soltanto attribuiscono la cagione d'ogni male; ma non dimentichiamo che l'uomo *è* ciò che *può essere* secondo il risultato delle circostanze che accompagnarono la sua nascita e la sua educazione; e che l'attribuire a Dio, come causa suprema, tutto ciò che avviene nel mondo, è una superstizione *antropomorfica* ed un errore eguale a quello che ci fa credere nella teleologia della natura. Siccome l'uomo è il risultato della sua epoca e delle circostanze tutte nelle quali vive e si sviluppa, così questa fortuita condizione, quest'opera del caso è personificata in Dio. Ma, lo ripeto, io non sono altro che ciò che esser posso, vale a dire, un figlio del secolo XIX, un membro dell'umanità dell'epoca nostra, e non d'altra epoca. Ora, se io fossi nato in un'altra epoca, non sarei per certo quello che oggi sono, poichè ogni epoca ha i suoi costumi, il suo carattere e i suoi mali. E siccome io non sono nato di mia spontanea volontà in questo o in quel tempo, così buon grado o malgrado mio devo pur riconoscere che io sono quel che sono involontariamente, poichè è la mia volontà che è involontaria. È ben vero che io agisco col mio consentimento, e faccio ciò che voglio, ma la mia volontà dipende dalla mia natura, non già la mia natura dalla volontà, poichè posso fare ciò che voglio, ma non posso non volere ciò che voglio.

L'uomo può ben desiderare molte cose, e dire, per esempio, perchè non sono io nato ad Atene ai tempi di Pericle? Ma cotali desideri sono fantastici e non provano nulla, ma sono generati sempre dalle circostanze e dall'educazione dei tempi in cui si vive. Solo quegli a cui piacciano i tempi classici potrà esprimere un tal desiderio; ma d'altronde quand'anche col pensiero io mi trasportassi ad Atene, non perciò cesserei di essere il figlio del secolo XIX e di avere il mio proprio carattere; tutto io vedrei cogli occhi dei miei tempi, poichè ogni secolo ha il suo proprio modo di vedere e di giudicare. In una parola, l'uomo re-

sta ognora ciò ch'egli è, nè può sortire dalla sua propria natura, e quando la fantasia pare che voglia sollevarlo fuor de' suoi tempi, presto egli ritorna alla realtà, come pietra, che lanciata in alto subito ricade sulla terra per l'effetto del suo proprio peso.

Malgrado la mia indipendenza, io sono il risultato del secolo, della società, delle circostanze che mi circondano, e che formano tutta la mia biografia. Questa verità è il solo spiegabile motivo della credenza simbolica che tutto da Dio dipende. Ma colla dottrina che nega il libero arbitrio non è lecito di incolpare in modo assoluto l'individuo delle sue cattive tendenze e degli errori ch'egli fa sotto l'influenza dell'epoca nella quale vive.

Con questo non intendo già di negare quella sorta di libertà naturale dell'uomo che si manifesta mediante l'educazione, poichè le circostanze dalle quali io dipendo non sono divinità onnipotenti, e nella nostra propria natura noi troviamo il controstimolo che combatte l'influenza loro. Chi non sa nuotare corre risico di affogarsi nell'acqua; or la natura non lo condurrà a salvamento, come pretendesi che Dio faccia, ma col suo proprio istinto gli lascia tanta libertà, sì che possa soccorrersi da sè stesso. Quindi ognuno ha la libertà che basta per pensare alla sua propria esistenza. — Invece, se crediamo ai teologi, Dio non solo provvede ai bisogni degli uomini, ma anche a quelli degli animali; è Dio, dice Giobbe, che dà il nutrimento ai corvi. Una tal quale libertà personale può accordarsi colla natura, ma nessuna libertà è possibile colla credenza in Dio; il quale può, quando il voglia, determinare e dirigere anche le più piccole nostre azioni.

I tristi, non paghi di attribuire il mal morale all' uomo, vollero imputare alla materia anche il mal fisico. Essi sorridono degli atei, i quali dall'esistenza del male vogliono dedurre la negazione di Dio, ma essi non riflettono che il mal fisico è la condizione necessaria del bene; che se non

si provasse la fame non s'avrebbe la soddisfazione di saziarla; che se non si sentisse il dolore della ferita non avremmo cura di evitarle. E nondimeno se esistesse un Dio, per le stesse conseguenze della dottrina deista, egli dovrebbe fare il bene senza far sentire il male; e il cristiano, il qual crede ad una vita futura di beatitudine senza mali di sorta, confessa che l'ateo ha ragione di considerare il male come un argomento contro l'esistenza di Dio. Essi credono inoltre che se Adamo non avesse mangiato il pomo e fosse rimasto nello stato di primitiva innocenza, sarebbe stato immortale e la natura non sarebbe stata piena di mali com'oggi è. Ed ecco con quali vane e puerili favole si tenta di spiegare la esistenza del male, e con quali assurdità vuolsi conciliare insieme la libertà e la bontà del creatore; ma vanamente però, chè s'egli fosse stato veramente libero di fare ciò che voleva, ben avrebbe potuto creare un mondo assai migliore di quel che è. Queste stesse contradizioni si notano nel moderno modo di considerare la Provvidenza. Per esempio, nel 1846, durante l'elezione di Pio IX, l'arcivescovo di Parigi con una sua pastorale ordinava pubbliche preci, affinchè la divina Provvidenza vegliasse che nell'elezione del nuovo papa nessuna *influenza straniera* ai disegni di Dio avesse il sopravvento. Così pure il re di Prussia nel 1849 con un *ordine del giorno* all'esercito ringraziava la Provvidenza di aver sottratta la Prussia al pericolo di essere fatta preda della rivoluzione, e l'esercito diceva meritevole della sua antica gloria (1).

Qual maliziosa Provvidenza è mai quella che teme le *influenze straniere*, e senza le baionette, le bombe ed i cannoni vincere non può, nè attuare i suoi disegni? e

(1) Qual fecondo soggetto di esempi sarebbe mai stato per Feuerbach la guerra franco-prussiana dell'anno 1870, durante la quale il re di Prussia ordinava tre giorni di pubbliche preci, e annunciava telegraficamente le sue vittorie, sempre ottenute *coll'aiuto della divina Provvidenza!* (*Nota del Traduttore*)

quanto grande può mai sembrarci quel Dio che la gloria e gli allori della vittoria divide col re di Prussia? Siate almeno tanto conseguenti quanto lo sono i veri cristiani, e dite che Dio dà la vittoria senza armi, per la forza della fede e per l'efficacia della preghiera, — oppure negate la divina Provvidenza e attribuite le vostre vittorie alla sola efficacia della forza brutale.

Numerosi esempi che si potrebbero addurre, ci dimostrano che i moderni cristiani attribuiscono alla materia una tal quale indipendenza dal loro Dio, il quale nell'universo oggimai funge le veci di uno spettatore, o d'un ispettore, e solo viene in aiuto degli uomini in certi casi straordinari. Il detto: *Dio ci aiuta,* già per sè solo esprime che più non si considera Dio come il sovrano padrone della natura, ma soltanto come un essere che in qualche caso può giovare. Se esiste una Provvidenza che veglia su di me, perchè non lascerò a lei la cura di provvedere ai miei bisogni?

Ma io applaudo questa fortunata inconseguenza dei cristiani occidentali, i quali nella pratica della vita non applicano con soverchio rigore le conseguenze delle loro ipotesi religiose, e piuttosto hanno cura di smentirle. Grazie a siffatta inconseguenza, a questo ateismo istintivo, noi possiamo andar lieti della nostra civiltà, che ci ha fatti migliori di quei popoli dell'Oriente, i quali erano assai più conseguenti nell'applicazione de' loro principii religiosi. Colui che ogni cosa attribuisce a Dio, non cerca di migliorare la sua condizione, nè di sradicare il male che affligge la società, poichè ciascuno stimasi contento della sorte che Dio gli ha data, e questa è la conseguenza pratica della sua fede in Dio. I padri della Chiesa orientale non tolleravano che l'uomo si radesse la barba, poichè era questa una profanazione dell'opera di Dio, ed una sorta di biasimo che s'infliggeva alla volontà di lui, che la faceva crescere. Essere schiavo della volontà divina, lasciare ogni

cosa nello stato in cui si trova, stimarsi paghi della vita e dei malanni che la Provvidenza ci manda, tal è il vero senso della dottrina cristiana, per la quale ogni cambiamento per sè solo è una rivoluzione e una rivolta contro il voler divino. Fortunatamente l'uomo dell'Occidente ha saputo infrenare queste assurde teorie; ma salvando l'indipendenza individuale, nella vita pratica ha trasformato il moderno cristianesimo in un miscuglio di sciocchezze e di contradizioni, di fede e d'incredulità.

LEZIONE XIX

Sommario — I selvaggi negano la Provvidenza — E la negano i cristiani coi miglioramenti che introducono nella vita — L'uomo non è così perfetto come suppongono i teologi — Gli oggetti del culto sono generati dalla illusione.

Kutka è il Dio supremo creatore del cielo e della terra degli abitanti di Kamtchatka, i quali nonpertanto si reputano più destri e intelligenti del loro Dio, ch'essi tengono in conto di un gran sciocco. Dicono essi che s' egli fosse stato più destro e intelligente, non avrebbe fatte tante montagne e tante roccie, tante correnti d'acqua ed intemperie orribili; di guisachè quand'essi durante l'inverno valicano i monti, escono in grandi insulti contro il loro Kutka. « Inorridiamo di queste bestemmie, » esclama un razionalista tedesco citando questi fatti. — Per altro nulla vi ha di che inorridire, e piuttosto mi maraviglio che i cristiani non s'avvedano che essi non differiscono sostanzialmente dai Kamtchadali. Essi mostrano il loro malcontento non già colle parole, ma coi fatti, e quando eguagliano le colline, spianano strade sui monti, scavano roccie, costruiscono le dighe per contenere le acque dei torrenti e gallerie sotterranee per le strade ferrate, fanno una sanguinosa critica all'opera di Dio nella natura, poichè queste opere accennano gli inconvenienti e i difetti della creazione, e sono rivolte a perfezionare l'opera del creatore. Dice la Bibbia che ciascuno deve restare e vivere onestamente nel suo paese.

E in verità il viaggiare e il cambiar clima, sia pur per ragion di salute, non mi pare che sia atto rispettoso pel creatore che vi ci ha fatto nascere. Se dunque un cristiano abbandona il suo paese, nega con ciò stesso la divina Provvidenza, poichè non è senza di lei, la qual pensa e provvede alle minime cose, « ai gigli dei campi ed agli uccelli dell'aria, » che gli uomini nascono in luogo salubre o malsano. Ed i razionalisti tedeschi, i quali vogliono che la divina Provvidenza delle cose gravi soltanto abbia cura, cadono in contradizione, poichè la Provvidenza o provvede a tutto, od è una fisima che non esiste.

Ogni atto che il cristiano fa per migliorare certe condizioni della sua esistenza, o per sopprimere certe cause funeste della natura, è dunque una negazione *pratica* della sua teoria; poich'egli mentre teoricamente considera il creato come perfetto, praticamente nega la grandezza e la somma sapienza di Dio, che si manifesta nella natura.

Narra Tacito che quando si vollero scavare canali e costruire dighe per impedire alle acque del Tevere di innondare Roma, i Reatini nol vollero permettere, poichè, dicevano essi, Dio ha potuto far meglio d'ogni altro, e fu egli che diede ai fiumi la loro direzione, che ne fece scaturire la sorgente e ne stabilì la foce. E quanti contrasti non incontrò il parafulmine a cagion dei pregiudizii che lo riguardavano come una opposizione alla libera azione di Dio? Quando il cloroformio fu introdotto come mezzo opportuno per togliere il dolore delle operazioni chirurgiche, i teologi dell'università d'Erlanguen protestarono contro la Facoltà di medicina che voleva applicare questo anestetico durante il parto delle donne, attesochè, dicevano essi, che la Bibbia ha imposto alla donna la pena di partorire con dolore, e non è senza volere speciale di Dio che essa prova i dolori del parto.

Ma lasciamo dove sono i professori dell'università, e torniamo ai nostri Kamtschadali, i quali hanno molto maggior

spirito di loro. Essi non hanno torto di corrucciarsi per li errori e le imperfezioni della natura, poichè la natura non ha nè pensiero, nè coscienza, e diviene ragione soltanto nella testa dell'uomo, ond'è che tutto ciò che di ragionevole esiste nella natura, può dirsi creazione umana. È l'uomo che trasforma il deserto in città e la landa selvaggia in terreno coltivato. Ma se la coltura è opera dell'umanità, come mai potremo ammettere un creatore, il quale, per quanto ne dice la Bibbia, già fin dal principio trovò che ogni cosa creata era « buona? ».

Spesso si cita come una evidentissima prova dell'esistenza di Dio il fatto che gli animali e pur gli uomini possedono certi organi che servono di difesa contro i nemici e contro le stesse materie nocive. Per esempio, si suol dire che la Provvidenza ha dato all'occhio le ciglie per difenderlo dalla polvere. Benissimo, dich'io; ma perchè questa signora Provvidenza si è limitata a cotal semplice precauzione; perchè non ha garantito l'occhio da un colpo di pugno, da una caduta, o da altri accidenti tanto facili a succedere? Semplice è la risposta: se ci fosse un Dio l'occhio sarebbe garantito da tutti i mali possibili; ma la natura le cui forze protettrici hanno generato l'organo della vista, non pensa agli avvenimenti accidentali; l'organo di un senso non è che l'espressione della necessità sostanziale della funzione di cui esso è il motore, e gli organi ausiliari che lo premuniscono contro certe accidentalità, sono quelli che strettamente gli erano necessari per determinare la sua azione. *La vita è una lotta e noi lottiamo per la nostra esistenza* (1). Ma ogni combattimento richiede le armi, e chi vuol vivere deve avere le sue armi e affermare la sua esistenza col

(1) Vogliono essere notate queste parole che Feuerbach scriveva nel 1849, le quali annunciano una teoria conforme alla *lotta per l'esistenza,* la cui verità Darwin dimostrò con numerosi esempi dieci anni dopo.
(*Nota del Traduttore*)

saper difendersi. Dunque gli organi che agli animali servono di armi stanno piuttosto per la produzione naturale che in favor della Provvidenza, poichè questi organi sono limitati dalla necessità. Vera prova dell'esistenza di Dio sarebbe stata questa, che ogni essere vivente avesse avuto o una garanzia assoluta od un organo universale contro tutte le aggresioni e contro tutti i mali.

Altra obbiezione dei deisti che merita risposta, è questa: perchè, essi dicono, se la spontaneità della generazione primitiva è vera, non s'opera attualmente una nuova creazione? Ma questa domanda è tanto assurda quanto quest'altra: perchè gli alberi fioriscono soltanto nella primavera e portano i frutti soltanto coll'autunno? Perchè non fioriscono e fruttificano in ogni tempo? — Ma non dimentichiamo che l'individualità è il principio della vita; nulla si ripete nella natura, e ciò che una volta è avvenuto non ritorna più nello stesso modo e colle identiche circostanze. Neppur nella vita dell'uomo vi hanno dei momenti che siano eguali: i momenti della sua attività produttrice sono rari, e quand'egli non fa cosa che sia veramente originale, seguita a ripetersi nelle variazioni di queste produzioni tipiche. Or la natura incontrò anch'essa un momento nel quale il nostro pianeta, a cagione delle rivoluzioni anteriori, ricevette le condizioni necessarie alla produzione della vita. Ma, non puossi già pretendere ch'essa ripeta oggi la sua azione di quei tempi, quando le condizioni dell'esistenza sono cambiate. Del resto, anch'oggi la natura continua le sue variazioni col mezzo della generazione naturale, e se i tipi non sono affatto originali, non puossi però negare che sempre nuove forme e nuovi caratteri si vanno generando, in tal guisa che le specie a poco a poco si trasformano e danno origine a nuovi tipi.

Ed eccomi ormai giunto alla fine della prima parte del mio corso, colla quale io mi lusingo di avervi provato, che

l'uomo non deve attribuire la sua vita, la sua origine a Dio, ma piuttosto alla natura, la quale non fu creata, ma è una realtà esistente per le sue proprie forze; che la materia non può essere stata creata da uno spirito, da una idea, da un'astrazione equivalente al nulla, come vuol la teologia, nè pure dalla materia spirituale di Böehm e di Hegel. Si potranno ben inventare quante si vogliono nuove dimostrazioni dell'esistenza di Dio, non perciò la verità della mia opinione sarà smossa. Ciò che è materialmente esistente, accessibile ai nostri sensi, ciò che è il principio dell'organismo universale, non è già un'astrazione, un Dio, ma una entità dipendente da sè stessa, e che non può essere dedotta da qualche cosa fuori di lei.

Com'io ho dimostrato che l'idea di Dio è in parte la personificazione della natura in opposizione coll'uomo, così nelle successive lezioni verrò analizzando il carattere antropomorfico di questo Dio, dimostrando com'esso, nelle religioni idealiste (qual'è, per esempio, il cristianesimo), non si risolva in altro che nella personificazione degli attributi e delle qualità umane trasportate fuor della natura e messe in opposizione con essa. In una parola, procurerò di dimostrarvi che il culto cristiano è l'uomo che adora sè stesso, come il culto pagano era l'adorazione della natura.

Innanzi tutto dovrò dunque discorrervi della avvenuta transizione fra la religione della natura e il monoteismo. Io ho già parlato del consecutivo svolgimento della religione naturale e della sua trasformazione in religione antropologica, nel mio scritto sull'*Essenza della religione*. Or vi discorrerò dei motivi che contribuirono a spingere l'uomo dal feticismo verso il politeismo, il monoteismo e l'idealismo.

Dissi che la natura fu il primo oggetto dell'adorazione. Ma qual motivo guidò gli uomini ad adorarla? Noi, illuminati dalla civiltà, consideriamo la natura sotto l'aspetto che ce ne offre

la scienza, ma riflettiamo che l'uomo primitivo era guidato dalla sua sola fantasia, la quale gettava una strana luce sui fenomeni della natura e a lor dava un carattere fantastico, che molto giovava alla divinazione. Quel primo carattere del concepimento religioso fu il feticismo. Tutto ciò che è oggetto dell'adorazione religiosa, sia esso un sasso, una lumaca od altro, non ha valore fuor che nella fantasia; per la qual cosa si può affermare che gli uomini non adorano le pietre, gli alberi, gli animali per loro stessi, ma soltanto gli spiriti che in quelli risiedono. Ma questi spiriti degli esseri naturali non sono altro che le lor proprie imagini impresse nella nostra memoria, come gli spiriti dei morti non sono altro che la lor propria rimembranza incancellabile, sono cioè degli esseri che altre volte erano reali e poi sono divenuti imaginari. Se l'uomo religioso li considera ancora come realmente esistenti, ciò dipende dal non saper egli ancora distinguere l'idea dall'oggetto. Questa pia ed involontaria illusione dell'uomo nella religione della natura è così evidente, che si rende a tutti visibile. L'uomo si foggia i simulacri del suo culto cogli occhi e colle orecchie: egli sa che questi organi sono fatti di legno e di pietra, e nondimeno persiste a credere che siano occhi ed orecchie che vedono e sentono. Nella religione l'uomo ha occhi per non vedere, anzi per essere cieco, e l'intelligenza per non pensare, per essere stupido. Ciò che in realtà è una pietra, o un pezzo di legno, grazie alla religione si trasforma in essere vivente; e ciò che ha ben altra apparenza che quella della divinità, diventa un Dio *invisibilmente,* tale, cioè, per gli occhi della fede.

LEZIONE XX

Sommario — Il fondamento teorico della religione è l'imaginazione — La religione non è la sorgente dell'arte — Le statue degli Dei presso i pagani — Superstizioni dei Russi — Il Dio cristiano è parola e pensiero — E il Dio dei razionalisti è un razionalista.

Dissi che il *feticismo* è la forma dell'idea religiosa per la quale l'uomo adora senza distinzione e senza discernimento le cose inanimate. I negri adorano delle pietre, dei chiodi, delle radici, e gli abitanti d'Otaiti gli stessi vascelli e gli orologi degli Europei. Non v' ha dubbio che la fantasia non sia quella che trasforma quelle cose in esseri divini, e la fantasia è tanto più forte e sregolata quanto più l'uomo è selvaggio ed ignorante. Non potendo imaginarsi che cosa sia un bastimento od un orologio, i selvaggi vanno fantasticando sulla loro natura e finiscono per trasformare questi oggetti in feticci, in Dei.

D'onde si vede che il fondamento teoretico della religione è l'imaginazione; dicono invece i cristiani che il fondamento teoretico della religione è la fede, poichè credere ed essere uomo religioso per il cristiano è la medesima cosa; e chi non ha fede in Dio, dic' egli, non ha religione. Se noi analizziamo la fede, facilmente ci avvedremo ch'essa non è una facoltà speciale, indipendente, ma puramente e semplicemente un effetto dell' imaginazione. Lutero, autorità non sospetta in materia di fede, il grande apostolo della religione, il moderno Paolo, dice: « La fede

è onnipotente poich'essa dà l'esistenza a ciò che non esiste, e rende possibile lo stesso impossibile. » Ma cotal forza della fede non è altro che la forza dell'imaginazione. I sacramenti del battesimo e dell'eucaristia ci mostrano qual parte abbia l'imaginazione nei misteri religiosi: è l'imaginazione che trasforma l'acqua del battesimo in un'acqua straordinaria, santa, e il pane e il vino della comunione nella carne e nel sangue del Cristo. La fede tutto crede e tutto rende possibile; dinnanzi a lei le leggi naturali tacciono, tutti i miracoli avvengono e la realtà scompare. L'imaginazione e la fede vedono le cose invisibili, e son tanto sicure delle cose future come delle passate. Però Lutero dice che la fede s'occupa soltanto dell'avvenire. Quantunque il passato non sia escluso dal dominio della nostra fantasia, non ci occupa però tanto quanto il futuro, poichè nulla di quanto è avvenuto possiamo cambiare. Ma non si può nè si deve perdere la fede nell'avvenire; è questa una verità nella politica e nella questione sociale: l'individuo può cadere nella disperazione, ma l'umanità deve sempre aver fede nel suo avvenire.

Che Dio non sia altro che una creazione dall'imaginazione, lo confessano tacitamente i veri credenti. Dio, dicono essi, non può essere percettibile ai nostri sensi, chè non lo vediamo; nè tampoco al pensiero, poichè non lo comprendiamo. Ma essi non riflettono che se nè i sensi nè il pensiero bastano a comprendere Dio, segno è che esso fu generato dalla nostra imaginazione. Più d'una volta Lutero ripete nelle sue opere questa sentenza: « Dio è per ognuno ciò che si crede che sia: se te lo imagini come un Padre celeste, egli sarà tale per te; ma presto sentirai il suo corruccio se lo credi malvagio. — Nulla di più vero; le qualità di Dio sono create dalla fede e dalla imaginazione; anzi dirò ancora che l'esistenza stessa di lui è una creazione della fede. Se io credo in Dio, Dio esiste per me soltanto; ma non esiste se non ci credo: in una parola, la

religione è la poesia e Dio un essere poetico, creazione fantastica della imaginazione, poichè l'imaginazione è ad un tempo la sorgente e l'organo della poesia.

I miei avversari gettarono un grido d'orrore quand'io annunciai la mia idea, che la religione e la poesia hanno una medesima sorgente; e da essa vollero dedurre la conseguenza, che se la religione si fosse spenta, la poesia e l'arte sarebbero necessariamente venute in decadenza. Aggiungevano essi che la mia dottrina ateista, diretta a distruggere la religione, avrebbe reso il mondo deserto e selvaggio; avvegnachè essa annichilava, non la sola religione, ma eziandio le arti e l'ispirazione poetica. Ma conveniva innanzi tutto che io perdessi il ben dell'intelletto per giungere alle conseguenze che si volevano dedurre dalle mie idee, e per voler un annientamento della religione tal quale l'intendevano i miei avversari. Per certo non sarò io quello che negherà gli elementi umanitari della religione, il desiderio dell'uomo di estrinsecarsi col mezzo della parola o dell'arte, di personificare, per così dire, la natura, ridurla ad armonico accordo col suo proprio essere e farla oggetto di una contemplazione poetica o filosofica. Ma se molti rilegano le cose della religione all'arte, *molti* non sono *tutti*, nè d'altronde alcuno potrà credere che la vita, la storia e la natura non possano fornire alla poesia copia grandissima di argomenti, nè che la pittura fuor del ciclo delle idee cristiane non possa trovare oggetti degni di sè.

Negando le religioni rivelate, io non credo d'inaridire le sorgenti della poesia, poich'esse non sono la vera poesia, ma una prosa comune e triviale. La vera poesia non suol presentare le sue fantastiche creazioni come cose vere. Più onesta e leale è l'arte, poich'essa non m'impone di considerare siccome veramente esistente il paesaggio dipinto che io ammiro. Ma se noi profani ammiriamo con un sentimento puramente estetico le statue dell'arte classica, i

Romani ed i Greci, che attingevano l'arte nella religione, le adoravano, le tenevano in conto di persone vere, le annodavano colle corde ond'esse non fuggissero, ad esse offrivano de'cibi e le coricavano sopra soffici guanciali durante il banchetto, se erano statue di maschi, chè le dee e le donne non avevano diritto di essere coricate alla tavola. Agli Dei offrivano pomate, specchi e profumi, alcune donne erano specialmente destinate a servirli, e li sollazzavano, facendo visite e rappresentazioni teatrali come noi faremmo per le persone vive. Seneca parla di un commediante, che dopo aver finita la sua carriera, ogni giorno offriva al Campidoglio una rappresentazione per solazzo degli Dei. Vediam dunque che le statue venivano considerate come veri Dei, ond'è che gli scultori erano detti *theopoios*, o fabbricatori di Dei (1).

Tal'era il costume dei popoli classici inciviliti, e tal'è quello che noi troviamo presso i selvaggi dei nostri tempi, con questa sola differenza, che gl'idoli dei selvaggi non sono capolavori dell'arte. Dei degli Ostiaki sono certi simulacri di legno con figura umana, ai quali offrono tabacco da naso con scorze d'alberi, affinchè dopo avere fiutato il tabacco, gli Dei possano spurgarsi il naso secondo il costume degli Ostiaki.

Anche i cristiani hanno in grandissima venerazione gli idoli e le imagini, e li rispettano con tal devota riverenza, quale non avrebbero minore se fossero esseri vivi. Fra gli adoratori delle imagini devono primamente essere citati i nostri cari vicini del nord, i Russi. Nella Russia non havvi uomo del popolo che non porti nel suo taschino od appesa al collo una imagine di san Nicolò o d'altro santo, per lo più di rame. Spesso accade di vedere un soldato od un contadino trarre fuori dalla tasca il suo Dio di rame,

(1) Del pari i cristiani credono che la Bibbia sia la parola di Dio. Anzi molti teologi, per esempio Nitsche, dicono che la Santa Scrittura è Dio stesso.

sputargli sopra per pulirlo colle fregagioni, quindi deporlo sopra una tavola, inginocchiarglisi davanti, fargli de' saluti fino a terra e quantità grandissima di segni di croce, e durante questa manovra ripetere sospirando: *gospodi pomilui*, Signore, abbi pietà di me. Finita la preghiera, egli si rimette nel taschino il suo Dio e riprende la sua via. Le famiglie russe tengono in ogni camera del loro appartamento una imagine della santa Vergine, del Cristo o di un santo, davanti alla quale spesso ardono delle lampade ad olio. Quando il marito si corica colla sua donna, non ommette innanzi tutto di coprire con un drappo le sante imagini, affinchè non siano testimoni della sua lascivia. Del pari le donne pubbliche, quando ricevono delle visite, coprono le loro imagini e spegnono i ceri accesi in loro onore (Staulin, *Magasin pour l'histoire des religions*). Questi fatti ci provano quanto facilmente l'uomo pio adatti la religione alle esigenze della sua morale: nonpertanto si crede ancora che abolendo la religione si distrugge la morale, quasichè la morale non avesse altre fondamenta che la finzione e l'impostura!

Gli esempi addotti mostrano la differenza che esiste fra l'arte e la religione. L'arte cerca il bello, la verità nell'imagine; invece la religione non soffre cose vere fuorchè l'imagine, e nell'imagine non cerca il bello artistico, chè anzi le imagini più brutte sono di solito anche le più rispettate. In questo modo l'arte non inspira la religione, ma la religione domina l'arte, la fa sua ancella e le impone di nulla riprodurre che sia bello; poichè la religione vuole anzitutto che il Dio riprodotto sia utile. Il vero senso della superstizione e dell'idolatria è l'aiuto che l'uomo attende da un uomo, o almeno da un essere che è e che sente come un uomo. Perciò gli si attribuiscono sentimenti umani: chi non ha mai provata la fame, non può venire in aiuto dell'affamato. Ecco la ragione per cui davanti alla produzione dell'arte religiosa l'uomo s'inginocchia e prega.

Tutte le religioni, la cristiana non esclusa, hanno bisogno di simboli, di segni simbolici accessibili ai sensi, mediante i quali rappresentano sensibilmente le astrazioni insensibili.

Le statue e le imagini del cristianesimo, considerate nel loro carattere più ideale e in confronto con quelle del paganesimo, non sono imagini di marmo, di bronzo o dipinte a colori, sono bensì imagini spirituali. Il cristianesimo non si fonda sui nostri sensi naturali, ma sulla così detta parola di Dio: « Il cielo e la terra possono perire, ma la parola di Dio non passa, » dice l'Evangelio. È perciò che nel seno stesso della Chiesa cristiana s'alzano le voci contro le imagini, e Calvino protestava contro il Concilio ecumenico di Nicea che le ha adottate.

Fra tutti i sensi, l'udito soltanto è quello che la religione cristiana ha preso sotto la sua protezione (1). La fede, dice san Paolo, viene dall'udito, ascoltando la parola di Dio. Dunque il Dio cristiano è spirituale, poichè lo si riconosce sentendo la sua parola. Ma gli Dei pagani sono cose che si vedono cogli occhi e si toccano colle mani e si possono anche infrangere, come infatti talora facevano i loro adoratori. Il Dio cristiano non può essere infranto; è un Dio di parola e di pensiero. La parola è una generalizzazione, il pensiero un'astrazione che non si possono distruggere. Dunque la religione monoteista (cristiana ed ebrea) esclude l'arte, poichè l'arte ha per base i sensi; e al più accordasi con la poesia, l'arte della parola. Ma dobbiamo poi riflettere che la parola altro non è che l'espressione del pensiero e il pensiero è generato o dai sensi o dalla imaginazione, e siccome il Dio cristiano non ha nulla di sensuale, di materiale, così diventa necessariamente un

(1) Si vede che l'autore parla del cristianesimo primitivo e della riforma protestante, che non hanno nè simboli materiali nè imagini. Infatti il cattolicismo e le Chiese greche e russe sono religioni pagane piuttosto che cristiane. *Nota del Traduttore)*

ente imaginario, quindi un idolo immateriale, figlio dell'imaginazione, come gl'idoli materiali dei pagani. Il culto dei cristiani è una idolatria trasformata; e perfino il Dio dei nostri razionalisti è un idolo. Or se gli antichi cristiani accusavano i pagani per il culto che essi prestavano agli idoli; se i protestanti moderni rimproverano i cattolici per la lor venerazione alle imagini dei santi; e se i razionalisti accusano i protestanti per l'adorazione che prestano al Cristo-Dio, non so perchè io possa con pari fondamento accusare il razionalismo tedesco d'idolatria, poichè ogni religione o filosofia che pone in cima alle sue aspirazioni religiose o filosofiche un ente imaginario, diventa idolatria. Avvegnachè non fu Dio che creò l'uomo a sua imagine e somiglianza, ma fu l'uomo che si foggiò il suo Dio sulla misura di sè stesso. E il razionalista, il qual deve credere ciò che la ragion concede, creò il suo Dio a sua propria imagine; quindi il tipo del Dio razionalista, è un razionalista.

Si, lo ripeto, tante sono le differenze che esistono fra gli uomini, quante sono le varie divinità; e in senso inverso si può dire, che vi sono tante religioni quante sono le differenze fra gli uomini.

LEZIONE XXI

Sommario — La fantasia non crea, ma elabora gli oggetti della religione — L'uomo umanizza la natura e divinizza l'umanità — Il Dio cristiano è rappresentato dal Verbo immateriale — I martiri non provano la verità della religione.

Se gli Dei sono il prodotto della imaginazione, non devesi perciò concludere (e dico questo per prevenire una obiezione) che la Bibbia sia una pura favola. Dissi che il Dio pagano, il Dio della Bibbia e gli oggetti dell'adorazione tali quali ce li rappresenta il concetto religioso, sono un puro effetto della imaginazione. Non per questo si dedurrà che se, per esempio, il sole fu oggetto della nostra adorazione, debba quest'astro essere una creazione della fantasia, nè che Mosè e Gesù divinizzati dalla Bibbia non siano mai esistiti. La fantasia diffatto nulla crea, ma elabora gli elementi della storia e della natura e li trasforma in esseri fantastici. Quindi io non negherò che Gesù sia veramente esistito, abbia vissuto e sofferto a cagion della sua dottrina; ma nego bensì ch'egli sia stato il Cristo, figlio di Dio, nato da una vergine, che abbia fatto dei miracoli e risuscitati i morti, e sia risorto e salito al cielo. In una parola, io nego tutta la leggenda evangelica, poichè il Gesù degli evangeli non è un personaggio storico, ma un prodotto della fantasia religiosa, ed è lavoro ingratissimo ed assurdo, a compiere il quale ne mancano i dati storici, quello di separare nella sua vita le cose vere da quelle che vere

non sono, e che soltanto al Cristo possono attribuirsi. Perciò il Gesù della Bibbia, nonostante gli sforzi fatti dal moderno criticismo, resterà sempre una personalità fantastica.

Dissi che la fantasia, per creare i suoi strani concepimenti, deve però sempre ricorrere agli elementi del mondo reale: innanzi tutto essa si attacca alla natura, ai fenomeni che colpiscono l'imaginazione; la fantasia assimila ogni cosa all'uomo e crea delle imagini antropomorfiche della natura. Beniamino Constant, nel suo trattato sulla religione, molto acconciamente dice, che il selvaggio vede la vita in ogni cosa che si muova; la pietra che rotola o le acque impetuose del torrente gli paiono cose vive; il sibilo del vento gli par che mormori accenti di collera o di desolazione; l'eco gli sembra una voce profetica; e quando l'Europeo gli mostra l'ago calamitato pargli di vedere un essere vivo che si muove e si volta ansioso verso la sua patria.

Da ciò vediamo che l'uomo *divinizza* la natura facendola, per così dire, umana; poichè nell'umanità egli *divinizza* sè stesso. Per la creazione degli Dei, la natura offre soltanto la materia prima; la forma le vien data dalla fantasia, che la trasforma in una figura *umana divinizzata.* Ogni gruppo di fenomeni naturali, il politeismo trasformava in divinità: esso prendeva la personalità umana per tipo e per misura, e formava una quantità di Dei personali rappresentanti, non solo le principali forze o fenomeni della natura, ma anche certe funzioni che specialmente si riferivano alla vita umana. Così, per esempio, i Romani avevano certe loro divinità speciali per tutte le fasi di accrescimento dei cereali e della vita umana. Perciò veneravano la *Natio* per la nascita, l'*Educa* pel nutrimento dei fanciulli, *Potina* per quelli che avevan sete, *Vagitanus* pei figli capricciosi, *Rumia* e *Cunina* per tutti i fanciulli.

A differenza del politeismo, il monoteismo non prende per modello de' suoi concepimenti l'uomo vivente, ma la

parola, lo spirito. Chi parla può colla parola comandare a milioni d'uomini: quindi la parola del despota è il tipo fantastico dei monoteisti. Anche il cristiano si foggia il suo Dio alla sua maniera, ma questo Dio non è però palpabile, nè può essere riprodotto dall'arte umana. Chi mai potrà fare l'imagine del Dio ebreo o cristiano? Tant'è questo assunto impossibile, quanto quello di dare forme concrete al pensiero od alla parola. Un'altra differenza che esiste fra il politeismo ed il monoteismo è questa, che il primo si occupa della diversità nella natura, e l'altro dell'unità della natura, come se la rappresenta il pensiero umano. Il pensiero fa astrazione della realtà, e quanto più l'imaginazione lavora a scapito del puro pensiero, tanto meglio la religione si fa sensuale; mentre invece quanto più lavora il pensiero, d'altrettanto il concetto di Dio si sublima. Il Dio dei razionalisti è più distillato, più immateriale che il Dio dei veri credenti, attesochè il razionalista limita la fede colla ragione, e il credente domina la ragione colla fede. Il Dio dei credenti può anche l'impossibile, può tutto ciò che la forza illimitata della imaginazione riesce a raffigurarsi come possibile: questo Dio è dunque la personificazione della imaginazione dei credenti. Invece il Dio degli increduli razionalisti non fa nulla che non gli sia permesso dalla ragione; non perciò cessa di essere una creazione fantastica del razionalista, un culto idolatra, poichè egli trasforma il parto della sua imaginazione in un essere reale e sovranaturale. E il razionalista, sempre pronto a ridersi degli altri Dei, si sdegna e diventa intollerante quando colla ragione gli si dimostra che il suo Dio non esiste altrimenti che nella sua testa.

Ma basta del razionalismo, di cui parleremo più tardi: ora conviene ch'io aggiunga alcune parole intorno agli oggetti della natura reale, considerati come oggetti del culto e dell'arte religiosa.

Tante sono le impressioni che l'uomo riceve dalla na-

tura, quanti i modi con cui la religione ci rappresenta i fenomeni. Il cielo, che feconda la terra colla pioggia e col calore, ci si presenta come essere maschio e la terra qual femmina. L'arte religiosa non ha altro scopo che di riprodurre questo nostro modo di concepire la natura; onde si può dire che l'arte dà la vita a cose che realmente non esistono. L'arte religiosa non si appaga di riprodurre il sole o il cielo, ella vuol avere un Dio sole e un Dio cielo; ella vuol rappresentare queste cose, non come sono veramente, ma come l'imaginazione si compiace di trasformarle. Il tipo principale della divinizzazione è la persona, e l'elemento naturale di cui essa è la rappresentazione astratta non è che un accessorio, un mezzo e, per così dire, un istrumento della divinizzazione. Giove, personificazione del fulmine, è rappresentato con in mano lo scettro e la folgore, la quale, tuttochè sia l'elemento primordiale che ha cagionato la creazione di Giove, nelle mani del Dio diventa però un semplice istrumento, un accessorio, un attributo della divinità.

Contro la mia asserzione che il Dio cristiano, a similitudine del Giove pagano, non è altro che una creazione della fantasia, i teologi hanno opposto la teoria del consentimento universale, ed hanno detto, che ove la religione fosse una cosa fantastica, tanti uomini non avrebbero potuto crederla vera e trarre da essa tante consolazioni. Ma gli antichi non vedevano anch'essi nei loro Dei e non trovavano forse consolazione grandissima nell'incontrare la morte a cagion della fede? Pure i cristiani accusano i pagani di superstizione, poichè gli uomini trovano sempre il lato fantastico e imaginario delle credenze de' secoli passati, e verrà pure giorno nel quale il cristianesimo sarà annoverato fra le invenzioni imaginarie. Il solo egoismo è quello che ci fa credere che il nostro Dio è l'unico vero; ed è la potenza della nostra imaginazione quella che ci fa parere verità evidenti le invenzioni sue.

Certi selvaggi hanno tale incrollabile credenza nei sogni, ch'essi li prendono come la più sicura regola di condotta. Le donne Kamtschadali si abbandonano agli uomini che giurano di averle possedute in sogno. Un Irochese credette in sogno di aver ucciso un amico, e lo uccise (Ben. Constant, nel suo trattato già citato). Anche pei cristiani i sogni sono una sorta di rivelazione divina. Un Dio che ci compare in sogno non è altro che un Dio fantastico; e siccome dalla credenza nei sogni non puossi logicamente dedurre la conseguenza che i sogni siano profezie, così del pari dalla circostanza che i cristiani volonterosi incontravano il martirio, non puossi conchiudere che la dottrina da essi professata fosse vera. Giova eziandio aggiungere che questi concepimenti della imaginazione non sono mai così disinteressati come nell'arte, poichè la sorgente prima della religione è l'egoismo, il sentimento di dipendenza. E questo sentimento non sonnecchia mai, nel cuore dell'uomo, poichè'egli sa che ogni passo che muove sul cammino della vita può essere funestato da grandissimi mali: or questa incessante ansietà è fattrice del sentimento religioso. Appo i selvaggi la religione ha pure le sue fiabe di morti risuscitati e di spettri; ogni stella cadente, il mal di denti o di testa, ed ogni altro malanno è dalla loro corta intelligenza attribuito alla volontà suprema di esseri malevoli. Le sette *Sciamane* dei popoli asiatici sopra ogni altra eccellono in questa sorta di demonologia. Ma la tema de' malvagi spiriti e de' maliardi è comune a tutte le religioni: è la tema del male cagionato con mezzi ignoti, strani o sovranaturali. Il cristianesimo si compiace di fascinare l'imaginazione colla descrizione orrenda della morte, dei mali che perseguitano l'uomo in ogni stadio della vita, i quali esso suol rappresentare come azioni od influenze del diavolo, affin di meglio porre in evidenza la bontà di Dio. D'onde si vede che gli Dei, sono prodotti dalla fantasia umana e modellati dal nostro egoismo. Essi ci rap-

presentano il bisogno che proviamo della felicità, la tendenza nostra affatto naturale di sbarazzarci d'ogni sentimento disaggradevole, d'imaginarci che i nostri desideri potranno un tempo essere realizzati, di procurarci il bene, di premunirci contro il male. In una parola, la religione è l'effetto della nostra tendenza alla felicità.

LEZIONE XXII

Sommario — L'uomo incarna in Dio i suoi desideri — Il fondamento di tutte le religioni è l'egoismo — L'uomo ha creato Iddio onde poter credere che per mezzo della preghiera gli sarà dato di dominare la natura — Le miserie umane contradicono il concetto di una Provvidenza — La coscienza non ha un carattere determinato.

L'uomo crede in Dio, non solo perch'egli è dotato d'imaginazione, ma ancora perch'egli desidera di esser felice. Egli s'imagina un ente beato, perchè egli stesso vuol esser beato; crede a un essere perfetto, perch'egli aspira alla perfezione; s'imagina un Dio immortale, perch'egli non vorrebbe morir mai. Ciò che l'uomo *desidera* di essere, senza *poterlo* divenire, egli s'imagina che esista in un essere sovranaturale. Dio è la soddisfazione fantastica dei desideri umani: senza questi desideri l'uomo non avrebbe creato gli Dei; e tante sono le divinità, quanti i desideri degli uomini.

Come rappresentanti della forza, gli Dei inspirano all'uomo il rispetto, la tema; egli si prosterna davanti a loro, poich'essi hanno su di lui tutto il predominio che acquista la forza fantastica del meraviglioso. Ciò, per altro, non toglie che questi stessi Dei, considerati come potestà che possono soddisfare gli umani desideri, non siano altro che la personificazione dell'*egoismo* nostro.

La religione ha dunque uno scopo pratico, che si risolve nell'egoismo. Bisognerebbe essere ciechi e ignari affatto

della storia per negare questa verità; e gli esempi da me addotti nelle lezioni precedenti, ne sono una prova evidentissima. Or questa spiegazione è importante assai per la teoria e per la pratica della religione, attesochè quando sia dimostrato che Dio deve la sua esistenza al desiderio che l'uomo prova di essere felice, e che la religione, anzichè satisfare realmente questo desiderio, non gli dà che una soddisfazione imaginaria, bisognerà concluderne che la religione non risponde al suo scopo, e che il benessere e la felicità noi dobbiam cercare per altre vie.

Poche citazioni basteranno a dimostrare che in fondo a tutte le religioni si trova soltanto l'egoismo, e precisamente il desiderio dell'uomo che Dio soddisfi le sue preghiere. « Chiedete, dice il vangelo, e vi sarà dato, cercate e troverete; chi di voi darà una pietra al figliuol suo che gli chiede un pane; e se voi, che siete malvagi, date ai vostri figli ciò che chiedono, che non darà il Padre Celeste, che è clemente, a coloro che lo pregano? » Il fervore della preghiera cresce a dismisura nei momenti di pericolo, poichè allora il desiderio di conservare la vita si fa ancor più vivo. I Romani scongiuravano colle offerte i venti e le onde del mare, quand'essi navigavano, e Vulcano, dio del fuoco, quand'erano minacciati da un incendio. I Lenapi (popolazione delle Indie) non vanno alla guerra senza prima recitare questa preghiera: « Gran Dio, benedici il successo delle mie imprese; fa che io uccida i miei nemici, affinchè porti alla mia casa i segni del trionfo e mi rallegri colla famiglia; abbi pietà di me, proteggimi, ch'io ti farò grandi offerte. » Questa semplice preghiera ci scopre il vero senso di tutte le religioni. L'uomo teme l'incertezza, gli ostacoli, i cattivi eventi che gli possono accadere, e colla sua inferma fantasia si lusinga nella stolta speranza che un essere potentissimo faccia e provveda per lui, colmi il vuoto che esiste fra l'incertezza dell'avvenimento e il risultato ch'egli spera. In una parola, egli vuol che quest'essere sia per lui una garanzia del successo.

In poter dell'uomo non sta nemmeno la sua propria vita, chè un accidente qualsiasi può spegnerla ad ogni istante; perciò volendo egli prolungarla, nè potendo nella natura attingere la garanzia della sua conservazione, avvegnachè la natura è sorda e muta, ricorre ad un'altra personalità non dissimile dalla sua, e prega il mare, i venti, gli elementi tutti della natura onde non gli facciano il male che far potrebbero. Ma non è già la massa d'acqua che forma il mare quella che l'uomo prega; è bensì un essere imaginario, personale, consciente che s'adira o si placa colle bestemmie o con le offerte. Non l'ignoranza sola ha dunque portato l'uomo a divinizzare la natura, ma anche il disiderio della felicità. Creando un Dio padrone della natura, l'uomo, in certa qual maniera, se la rende soggetta; chè se da Dio dipendono gli uragani e le burrasche, e se le offerte piacciono a Dio e possono calmare il suo corruccio, la volontà dell'uomo può dunque indirettamente influire sulla natura. Valerio Massimo narra che una vestale accusata di aver avuto commercio illecito con un uomo, preso uno staccio, gridò: Vesta, s'io sono sempre casta fa che dal pozzo al tempio io possa portar l'acqua in questo staccio; e la natura, aggiunge lo storico, fu ubbidiente a questa preghiera. Ubbidì del pari il sole a Giosuè; e il cielo sempre arrendevole al profeta Elia, non lasciò cadere goccia d'acqua per lo spazio di tre anni, e piovette sol quando ad Elia piacque di concederlo. Davide dice nei suoi salmi, che Dio compie i desideri degli uomini pii, motivo pel quale i cristiani moderni impetrano dal cielo la pioggia in tempo di siccità, o la siccità in caso di soverchia pioggia, credendo che la volontà di Dio dipenda dalle preghiere degli uomini, e ch'egli operi contro le leggi di quella natura sempre sorda alle vane preci degli uomini. Perciò la dottrina materialista, che spiega ogni cosa nella natura naturalmente, agli occhi dell'uomo pio par che sia qualche cosa di triste e disperato, sicchè l'accusa di

menzogna e la pospone volontieri all'altra dottrina che riduce la natura alla dipendenza di un essere che non è sordo alle sollecitazioni degli uomini e corrisponde ai loro desideri.

Parlando contro la filosofia d'Epicuro, Plutarco dice che la felicità era interdetta ai seguaci di questa filosofia, poich'essi non credevano nella Provvidenza, nè avevano la fortuna di sapere che esiste un occhio che giorno e notte veglia su di noi, e ci dà dei segni mediante i quali possiamo sapere il risultato delle nostre intraprese. — Vivere senza Dio, dice il filosofo inglese Cudworth, val quanto vivere senza *speranza:* qual fiducia possiamo avere nella natura inanimata? — Ma una credenza che si predilige soltanto perchè ci accomoda e adula l'egoismo nostro, non può avere altra sorgente che il *sentimento egoistico.* Ciò che non risponde ai nostri bisogni e desideri, non c'interessa; ma l'idea di un Ente che può cambiar le leggi di natura secondo i nostri bisogni, riscalda il nostro cuore, e lo fa tenero e amoroso di questa arcana potenza nelle cui mani stanno i nostri destini. Una pietra cadente può uccidere il malcapitato che si trovi sulla sua linea di proiezione; sia pur buono, sapiente o gran dignitario, la pietra non avrà per lui riguardo alcuno. Ma Dio vuole e può salvare la vita de' suoi fedeli, cambiando il corso della natura; od anche, con maggior malizia, soddisfacendo il desiderio dei razionalisti, senza nulla innovare in apparenza nelle leggi naturali, farà in modo che la pietra cada addosso senza produrre alcun malanno. Con quale orgogliosa tranquillità può dunque il credente camminare sotto la volta del cielo ove dimora un Dio salvatore, e quanto orribil cosa deve essere per l'ateo il sentirsi esposto alla gragnuola e al fulmine e a tutte le accidentalità della natura!

Spiegando l'idea di Provvidenza col desiderio che l'uomo prova di esser felice, devo dire che per giungere a siffatto concepimento bisognò che questo desiderio avesse reagito sulla fantasia e generato degli esseri fantastici. Avvegnachè

se l'uomo aprisse gli occhi su questi fantasmi della sua imaginazione, sarebbe preso da orrore e da disgusto, considerando come questa Provvidenza sia ingiusta verso gli uomini, poichè mentre salva l'uno, uccide l'altro, mentre questi fa ricco, quello riduce mendico, e il maggior numero sottomette a sofferenze inaudite. Come concordare l'idea della bontà di Dio con gli onori della gerarchia, le miserie della superstizione, il terrore del dispotismo, e tutti i mali che ci travagliano nel corso della vita? I teologi ed i filosofi credenti si sono stillato il cervello per riconciliare queste palpabili contradizioni, ma fu lavoro inutile e indecoroso. La dignità stessa dell'uomo che ama la propria libertà, e dirò anche la dignità dell'idea di Dio, gl'impongono di negarlo francamente, piuttosto che ricorrere a quei sotterfugi ignobili con che taluni tentano di salvare la miserabile esistenza di un essere impossibile. Ben più dignitoso io credo per lui il cadere onorevolmente di quello che voler continuare un'esistenza che pugna con tutte le idee che noi ci facciamo della bontà e della giustizia assoluta; e l'ateo che fa cadere questo Dio con onore, gli rende un servigio ben maggiore di quello che gli fa il razionalista, il qual vuol vigliaccamente e ad ogni prezzo conservarlo (1).

(1) Non è la tua testa, tu dici, ma la tua coscienza quella che t'impedisce di alzare la bandiera dell'incredulità « di negar Dio. » Ah! ma la tua coscienza non è altra cosa che la tua tema dell'autorità, dell'opinione, dell'abitudine. Qual palpitazione, quale angoscia dovettero dapprincipio provare i protestanti quand' essi osarono attaccare il rappresentante di Dio sulla terra, il papa e i suoi santi! Senza tremito e senza rimorsi nulla si innova in questo mondo, poichè l' abitudine è la coscienza degli uomini che seguono metodicamente le costumanze; e il numero di costoro è legione. È per questo che in altri tempi i Cartaginesi si rammaricavano di aver mitigato il culto sanguinoso ed insensato dei loro padri, immolando i fanciulli degli stranieri invece dei loro propri figli. Essi si sentivano tormentati dal rimorso che gli procurava la coscienza di essere divenuti un po' più umani. E qui è ben il caso di esclamare: Oh coscienza, di quanti delitti sei tu stata la cagione!

LEZIONE XXIII

Sommario — La religione rappresenta l'infanzia dell'umanità — E deve essere sostituita dalla istruzione e dalla scienza — Perchè talora un uomo può essere dotato di molto spirito e tuttavia conservarsi religioso?

La religione ha uno scopo pratico, poich'ella vuol, per così dire, rendere la natura soggetta alla volontà dell'uomo, al desiderio della felicità. Emanciparsi da quel sentimento di dipendenza dalla natura, ch'io ho designato come la sorgente del sentimento religioso, ecco lo scopo supremo d'ogni religione. In altri termini, si comincia coll'adorare la natura e si finisce col divinizzare l'uomo. Colla religione l'uomo vuol raggiungere quella felicità della vita, assicurata contro le nocive accidentalità della natura, che in realtà s'ottiene soltanto colla civiltà. Egli crede di potersi assicurare questa felicità colla preghiera. Ed ecco perchè molti selvaggi sacrificano al genio del male onde allontanare i temuti effetti dell'ira sua. Se i cristiani non pregano il maligno non perciò mostrano maggior senno dei selvaggi, inquantochè più spesso ricorrono a Dio quando sarebbe tempo di ricorrere alla scienza e al lavoro. Per buona ventura il cristiano non è sempre logico, e sovente il buon senso vince e domina la sua superstizione. Oggidì egli ha assai poca fiducia nell'efficacia della preghiera per estinguere il fuoco, sicchè preferisce commettere l'inconseguenza di affidarsi un po' meno in Dio e un po' più in una buona compagnia d'assicurazione.

Una vera religione è privilegio dell'infanzia dell'umanità; diffatti l'uomo religioso è perpetuamente fanciullo, nè sa agire, nè sa risolvere cosa alcuna per propria iniziativa, sicchè ognora si appella ai genitori perch'essi facciano invece sua e soddisfino i suoi capricci. Quindi la religione non può nascere che nella prima fase dell'umanità: le religioni nuove, come il cristianesimo, sono una riforma, o, per meglio dire, una ripetizione critica delle superstizioni anteriori; ed ancor esse nacquero nelle epoche che rappresentano l'infanzia dell'umanità rispetto a noi. Anche l'ultimo grande concetto religioso, il cristianesimo protestante, non è che un ammasso di idee senza ordine nè discernimento. I nostri grandi riformatori non consideravano che la riforma della religione in quanto era tale, epperciò lo spirito di Lutero fu confiscato a beneficio della religione ed a scapito del senso comune. La religione non poteva esistere fuorchè nella notte dell'ignoranza; può però vivere oggi fra quei popoli l'imaginazione dei quali domina e regge sovranamente le altre facoltà dell'intelletto; o negli stati retti a dispotismo, dove i più gravi problemi della vita umana si appoggiano sulla religione e sul mondo trascendentale degli spiriti.

La teologia fu prima forma della civiltà, ed è figlia di quel segreto desiderio che tutti proviamo, di trovare le condizioni necessarie alla felicità della vita. Perciò tutte le grandi epoche della storia s'iniziano colla religione: ciò che in progresso di tempo fu lo scopo della istruzione e della scienza, dapprima fu oggetto del culto. I primi elementi della scienza e dell'arte trovano le loro scaturigini nei miti religiosi, i primi ministri di civiltà furono, in quei primissimi tempi, i sacerdoti. La filosofia, la giurisprudenza, la medicina, l'astronomia, formavano *ab antiquo* l'esclusiva occupazione dei preti. L'arte di guarire, o piuttosto la forza che guarisce, è anche oggi dai cristiani riguardata come un oggetto della religione e della fede; e ben lo prova la

credenza ch'essi hanno nelle guarigioni miracolose, fatte colla veste del Cristo, il sudario, le relique dei santi, ecc. Ma insieme alle cure miracolose, la religione ammette anche i medicamenti naturali, i quali però in quel primo periodo della scienza — il periodo religioso — hanno tutti un carattere mistico. Non solo i preti egiziani erano prestigiatori, ma anche medici, e i lor libri di medicina erano libri santi. Anzi, si proibì fin di cambiare le formole prescritte da questi libri, talchè se qualche medico tentava una nuova cura e il paziente non guariva, era punito di morte. D'onde si vede che le condizioni naturali della scienza e della civiltà, erano nel principio considerate come cose sacre. Tre sono le materie sante, colle quali il cristianesimo amministra i sacramenti: l'acqua, il pane ed il vino. Ma fin dalla più grande antichità l'acqua era considerata come materia sacra a cagione delle sue buone qualità; si riconosceva la salubrità delle abluzioni; si rispettava l'acqua limpida, e in essa era fatto divieto di sputare o di gettare cose impure. Ancor più dell'acqua erano venerati il pane ed il vino, siccome cose necessarie all'uomo e simboli della civiltà. Il « pane santo » già si adoperava nei misteri della religione greca; e l'invenzione del pane e del vino fu attribuita agli Dei, parendo che questi prodotti, per la loro utilità, avessero qualche cosa di divino.

Ma appunto per la ragione che i primi elementi della civiltà furono messi a servizio della religione, la quale ne ha fatto un sacramento, così del pari, in grazia di questa usurpazione, lo sviluppo della civiltà non ha nemico più ostinato della religione, la qual s'oppone a qualsivoglia innovazione progressiva.

Il cristianesimo non divinizza l'invenzione del pane e del vino, ma proclama la morale come principio di civiltà, ed al posto di Bacco, di Cerere, mette il Dio della morale, dell'arte di salvare l'anima. I cristiani rimpro-

veravano i pagani perchè adoravano un Dio del vino, del pane, ecc.; — di ogni cosa, dicevano essi, bisogna godere *moralmente*, e proclamavano questo nuovo principio come fondamento della religione. La morale, legge del costume e della natura umana, così si trasformava in religione rivelata, in legge divina. Ma col loro Dio morale i cristiani sono i più accaniti nemici del progresso, ribelli ad ogni radicale innovazione, poichè nessuna delle cose create può essere modificata senza il voler di Dio, e da Dio essi sogliono dedurre la legge morale, come il fabbro deduceva l'arte sua dal Dio Vulcano. Ma in quella guisa che oggimai il fabbro sa il suo mestiere senza ricorrere a Vulcano, così verrà pure il giorno nel quale gli uomini sapranno essere virtuosi e felici senza ricorrere a un Dio; anzi, dirò ancora che non potrà esserci nè virtù, nè felicità vera fin quando gli uomini avranno una credenza in Dio ed una religione. Ma l'arte d'essere felice non ha bisogno della protezione religiosa, fuor che nella culla dell'umanità, quando l'uomo colma le lacune lasciate dalla sua ignoranza colla religione, poichè allora soltanto giova che le cose necessarie a sapersi gli siano insegnate dommaticamente, come facevano i preti pagani coi precetti della rivelazione divina. Religione e civiltà sono dunque una contradizione ed un perpetuo antagonismo. Volendo abusare del senso delle parole, si può dire ancora che la religione è la prima fase della civiltà, e che la civiltà innoltrata è la vera religione; e in questo senso un ateo che sia veramente instruito, diventa anche un uomo veramente religioso. Ma l'abusare delle parole e del lor senso è giuoco che può piacere a taluni, ma non è filosofia; laonde meglio mi piace dire, che la religione è e sarà sempre il simbolo della menzogna e della barbarie, la mortale nemica della civiltà, poich'ella trasporta come leggi, nella età civile dell'umanità, quegli stessi usi e quegli errori che sono della sua infanzia.

Quando un Dio, come quel degli ebrei, deve ingiungere agli uomini di recarsi a fare i lor bisogni naturali in luogo che non sia pubblico, gli è ben segno che quegli uomini se ne stanno ancora in uno stato di barbarie, nel vero stato della religione. E se comandamenti di questa natura possono sorprenderci, gli è ben segno che quando gli uomini sortiranno dallo stato di barbarie religiosa del nostro secolo, da questa civiltà fittizia e ingannatrice, saranno sorpresi di vedere che il Dio cristiano ha prescritto certi principii di morale, che sono tanto naturali e terreni come i bisogni del corpo.

Se la religione, come abbiam detto, è un primo passo della barbarie verso la civiltà, convien dire che la religione stessa è una barbarie. Il credente non si rimpinza di vivande come gli animali, nè beve fino alla ubbriachezza, nè conduce la vita del bruto, perchè queste cose son contrarie alla natura umana e alla sua dignità; ma egli osserverà piuttosto la legge di temperanza sol perchè teme il peccato e la pena che ne deriva al peccatore. Dunque, se la religione preserva l'uomo dalla brutalità, non lo fa in nome del suo carattere umano, ma in nome di Dio: perciò il credente non è nè animale nè uomo, giacchè chi ha per tipo un essere sovrumano non può sviluppare le umane facultà. Non si può aver la consapevolezza di essere uomini, se non quando si sente e si agisce come uomini, attingendo nella natura umana la sola forza e i soli stimoli della propria attività. La religione altro non è che un palliativo contro le stravaganze della brutalità, ma nessun male ella può guarire radicalmente. Or ciò che la religione non può fare, lo fa l'istruzione, perciò Goethe diceva, che un uomo di scienza può far a meno di avere una religione.

Dunque il nostro programma è l'istruzione, la propagazione della cultura sostituita alla religione, a quella religione che fu sempre in lega con le più basse e odiose

atrocità, e sempre in guerra coll'incivilimento. Ogni religione ha per base la superstizione, e la superstizione è sempre presta a trascendere negli atti della più grande ferocia. Fra la vera religione e le religioni superstiziose, nessuna distinzione è possibile. Quella che noi diciamo *vera religione,* non è altro che la religione barbara tenuta in certi dati limiti dalla ragione; laonde, se i credenti in questa *religione ragionevole* si rivoltano contro gli *auto-da-fè* dell'inquisizione, e contro la ferocità della Chiesa cristiana, questi sentimenti fanno onore alla cultura, al buon cuore e alla ragionevolezza di questi « veri credenti, » piuttosto che alla religione stessa.

Ben so che certi sapienti di molto spirito e di grande ingegno, furono credenti, ma so ancora che questo strano accoppiamento della religione con la fede da una parte, e dall'altra della civiltà e della ragione, stanno in contradizione perpetua fra loro. Questi esempi di uomini sapienti e pii al tempo stesso, provano certamente che le idee più differenti possono raggrupparsi nella testa di un uomo, e travolgere anche il retto giudizio di intere nazioni. Ben lo prova la storia dei Greci e dei Romani, i quali potevano avere in fatto di religione le più assurde credenze, e nondimeno essere dotati di grandissimi talenti. Gli affari pubblici di Roma erano regolati dagli oracoli dati colla interpretazione dei fenomeni naturali, del volo degli uccelli, ecc.; e i Romani non dichiaravano la guerra se la santa gallina non aveva appetito. Non radi sono gli uomini di molto ingegno, fatti schiavi delle più basse e abbiette superstizioni; contradizione, del resto, che s'è fatta assai comune nei tempi nostri. I riformatori della filosofia e della scienza furono liberi pensatori e credenti al tempo stesso, poichè vissero nell'antagonismo fra lo Stato e la Chiesa, tra l'umano e il divino, fra il mondo profano e la religione. E mentre sottomettevano alla critica il mondo profano, in fatto di religione erano credenti quanto i bimbi e le donnicciuole.

Ma facilmente si capisce la ragione di questa umiliazione volontaria della loro intelligenza davanti ai dommi arbitrari della fede. La religione, sottraendo i suoi dommi al pubblico esame, li vuole creduti per fede, condizione indispensabile di salute e necessariamente immobili nel mezzo della missione progressiva dell'umanità; così le generazioni passano ma i dommi non cambiano, e intanto che le forze umane si svolgono nelle altre sfere dello scibile, la religione, ostinata e stupida come nei suoi primordi, se ne sta immobile durante i secoli. Perciò i suoi riti si propagano nei tempi, nei quali la scienza già ne dimostra l'assurdità e li rende ridicoli. Ma questa schifosa e bassa contradizione, è dover nostro di combattere; imperocchè la guerra alla religione è l'unica condizione del nostro rinascimento. Finchè ci sarà una religione dommatica e immobile, tutte le riforme politiche e sociali, tutte le conquiste della civiltà moderna, variabile sempre, perchè sempre progressiva, saranno nulle. A' nuovi tempi occorrono nuove idee sul modo di considerare il nostro essere e l'esistenza nostra.

E se si vuol esser fedeli alla parola *religione,* diremo che pei tempi nuovi occorre una religione nuova!

LEZIONE XXIV

SOMMARIO — La formola della libertà di coscienza è imperfetta — La religione genera il dispotismo — Il sentimento religioso non è innato — Il Dio dei razionalisti è impotente — Non esiste organo specifico per il sentimento religioso.

Il sapere che l'intelligenza talora può vivere d'accordo con le più stolte superstizioni, che la libertà politica è spesso congiunta colla schiavitù religiosa, che il progresso delle scienze naturali e dell'industria s'incontrano anche nella quietudine religiosa e perfino nel bigottismo, ha spinto taluni a concludere, illogicamente però, che la religione è cosa accessoria, la qual non può nuocere alla vita pubblica, e che la libertà politica può ben acconciarsi coi pregiudizi religiosi. Ma io dico invece che la libertà politica quando va congiunta colla schiavitù religiosa non è libertà vera; nè io attacco alcun prezzo ad una libertà che mi lascia schiavo della mie superstizioni. La vera libertà soltanto esiste laddove non vi ha schiavitù religiosa, e la vera civiltà prospera dove l'uomo sa dominare i suoi pregiudizi. Il fine dello Stato è quello di garantire agli uomini le condizioni necessarie al loro perfezionamento: or se lo Stato conserva la religione, malgrado le sue istituzioni liberali, non è uno Stato d'uomini liberi, poichè non è lo Stato che fa gli uomini, ma gli uomini che fan lo Stato. Rispetto all'individuo e ad ogni straniero, lo Stato è una forza costituita alla quale conviene conformarsi; ma lo Stato in sè

stesso non è altro che la somma dei membri viventi che gli danno il carattere, le instituzioni e la forma. E dove la maggioranza vuol conservare una religione non può esistere uno Stato libero. Quanto alla formola del liberalismo, che per la libertà basta la libertà di coscienza, e che ciascuno può salvarsi a suo modo, è formola viziosa e senza precisa significazione, e val quanto dire, che ciascuno ha il diritto di ammattire a suo talento. Ben giova che lo Stato non s'immischi nelle cose della religione; ma esso ha pur il dover di portare il suo contributo alla civiltà. L'uomo può facilmente liberarsi dalle stolide credenze religiose, e se lo può, lo deve, e lo Stato deve secondare questa emancipazione.

Gravissimo errore è poi il credere che la religione non abbia alcuna cattiva influenza sulla nostra vita privata. L'esperienza e la storia ci dimostrano anzi il contrario. Certo, le conseguenze perniciose della religione sono quasi insensibili dov'ella non è che una forma esterna, una vana apparenza; ma anche in questo caso non è men pernicioso l'uso della menzogna, e muove a schifo il vedere come l'uomo possa conservare una fede apparente. La religione della società moderna è menzogna: abolite questa menzogna ed avrete fondata la prima condizione del nostro rinascimento.

E d'altronde, poss'io al tempo istesso essere fanciullo religioso ed uomo politico? E poi tutti gli uomini sono essi veramente eguali? Non vi hanno privilegi rapporto gli uni agli altri? E da questi privilegi politici non degg'io forse concludere che essi hanno il favore particolare, la predilezione del padre celeste? E perchè mai questo padre celeste non avrebbe confidato a' suoi favoriti la sua paterna potenza sopra di me? Non devo io sottomettermi ciecamente ai suoi disegni e alle sue intenzioni? Il padre non ha egli occhi pei suoi figli? E se nel cielo esiste una intelligenza, un occhio che veglia sopra di me, ciò avviene perchè io non sia costretto a servirmi nè della mia volontà, nè della mia

intelligenza, nè de'miei occhi quaggiù. Questa dolce idea di un padre celeste non diventa in tal guisa il miglior istrumento per disarmare l'uomo e per piegarlo al dispotismo civile o clericale? E il santo padre a Roma non è forse una conseguenza del padre celeste?

Certi filosofi pretendono che l'uomo posseda un organo specifico per la religione, e con questo vorrebbero spiegare la possibilità della coesistenza del sentimento religioso coll'amore per la libertà. Ma in verità, se dobbiamo proprio ammettere un sentimento innato della religione, piuttosto convien dire che gli uomini nello stato d'ignoranza conservano un sentimento innato della superstizione, una certa tema occulta fondata sull'ignoranza della natura. Per esempio, i Caraibi vedono Dio anche dove vi ha un cattivo odore. D'altronde, se si vuol ammettere un organo per riconoscere Dio, si dovrà poi ammetterne un altro per riconoscere il diavolo, personaggio importantissimo nella teologia cristiana, che l'ha preso sotto la sua speciale protezione, poich'essa dice che chi non crede nel diavolo è un ateo. Non è lungo tempo che anche i teologi protestanti difendevano il diavolo con tanto calore, quant'era quello che impiegavano nella difesa del buon Dio: i soli razionalisti teologi hanno vigliaccamente disertata la buona causa, e abbandonata la difesa del diavolo ed una parte dell'ortodossia, per meglio conservare l'altra.

Coloro che vogliono difender Dio e la religione pel motivo che tutti gli uomini, o la maggior parte d'essi, hanno questa credenza, non provano altro se non che la stoltezza è cosa affatto umana, e per lo stesso motivo dovrebbero difendere tutte le superstizioni che furono universali, come la credenza nell'invasamento dei demonii e nei patti col diavolo. Ma giova ripeterlo, la sola causa dell'esistenza della religione è l'ignoranza: l'uomo più religioso è anche il più zotico e barbaro. Gli indigeni del Perù veggendo il sole eclissarsi, credevano che quest'astro fosse sdegnato contro

gli uomini a cagione dei loro peccati; ma credevano invece che l'astro della notte fosse ammalato quand'esso si eclissava, onde temevano che la luna presto sarebbe morta, e già se la imaginavano cadente sulla terra. Lo storico Svetonio dice che i Romani credevano che le comete comparse dopo la morte di Cesare fossero l'anima sua, e tutti poi sanno che i cristiani moderni in fatto di superstizioni non sono guari inferiori ai pagani. Che se gli uomini si sono mano mano accostumati a spiegare le cose della natura con le leggi naturali, ciò non toglie che i fenomeni straordinari, almen finora, abbiano per i più conservato un carattere sovranaturale, e il popolo non sa ancora a che attenersi in fatto di comete e di stelle cadenti. Vero è che il razionalismo si è spinto più lontano ed ha osato negare ogni straniero intervento negli affari della natura, ma per pigrizia non vibrò l'ultimo colpo; conservò la causa prima d'ogni superstizione, nè spinse la logica fino alle sue ultime conseguenze. Non potendo risolvere la questione dell'origine, dell'infinità e dell'eternità (questione fanciullesca e assurda per la natura), il razionalismo supplì alla sua ignoranza coll'idea di Dio, senza nemmeno indagare se l'esistenza di questo essere poteva conciliarsi colla necessità naturale. Almeno i credenti, in ciò assai più logici dei razionalisti, ammettono che ogni cosa è soggetta ai capricci del buon Dio, il quale riordina o sconvolge il creato a piacer suo, senza riguardo veruno per le leggi di natura. La debolezza di ragionamento e i riguardi inesplicabili dei razionalisti per certe credenze, deriva dunque da un difetto di logica, che mostra chiaramente la pusillanimità e l'impotenza del loro modo di ragionare. Ammettendo un Dio, io implicitamente credo che l'acqua bagna e il fuoco abbrucia per voler di lui, chè non si può servire due padroni al tempo stesso: o bisogna mettere alla porta il buon Dio, o rinunziare alla fisica, all'astronomia e alla fisiologia.

Chi dunque volesse spiegare organicamente la coesistenza della fede e della superstizione colla incredulità, si vedrebbe costretto ad ammettere due organi separati, l'organo della fede e quello della incredulità, avvegnachè vi sono degli uomini che credono fino ad un certo punto e nel resto sono increduli: ciò ch' essi negano teoricamente, praticamente l'affermano, mentre poi altri nella vita pratica sono meno avanzati che nella teoria. V' hanno taluni che non credono alle ombre, ma guai se vedessero una camicia bianca muoversi durante la notte. Per costoro dovrem dunque ammettere due organi speciali: uno per l' incredulità nelle ombre, l'altro per la paura d'esse. Questo esempio ci dimostra quanto assurda sia la pretesa di coloro che vogliono spiegare la necessità della religione coll'esistenza di certi supposti organi; i nostri sensi ci dicono chiaro che nulla di simile esiste. Il sentimento religioso non ha alcun carattere specifico ma è una forma di venerazione più o meno umiliante, che materialmente si estrinseca col mezzo della preghiera, colle genuflessioni e crocifissioni ed altri segni esterni stabiliti dalla consuetudine, e che i popoli dell'oriente usavano nelle loro relazioni coi re e coi padroni. In quel modo che in altri tempi s'usava baciare la mano, i piedi e gli abiti dei padroni, così oggi si baciano le statue, le imagini e le reliquie. I Romani baciavano le loro statue sulla bocca e sulle guancie; ma ben dice Cicerone, che la pietà verso gli Dei è la giustizia verso di loro; e altrove aggiunge, che la giustizia domanda la pietà verso i parenti. Quindi è che il sentimento religioso in sè stesso non ha nulla di straordinario, e non si risolve in altro che in una forma di rispetto che noi tributiamo ancora agli altri uomini. Fra i cinque sacramenti delle leggi di Manù, ve n' ha uno ch' è detto sacramento dell'uomo, e riguarda il rispetto che dobbiamo ai nostri ospiti. Nella Cina la venerazione per l'imperatore sorpassa tutto quanto noi conosciamo del fervore religioso; lo si saluta cadendo

colla fronte contro terra; e una lettera firmata da lui la si saluta con nove genuflessioni. Al Giappone soltanto i principi hanno l'onore di vedere, non già l'imperatore intero, ma l'estremità soltanto de' suoi piedi. Del resto, è noto che il servilismo che gli orientali hanno pei loro principi sempre s'identifica col culto divino. E i popoli cristiani, che hanno ricevuto in retaggio molti vizi dell'oriente, danno pure ai loro principi de' titoli iperbolici, i quali elevano di tanto il re sopra la comune degli uomini, da ridurre la differenza fra esso e Dio ad una mera questione diplomatica, ad un'affare di cerimonia. E poichè non esiste un organo specifico per il sentimento religioso, nè un essere che abbia diritto esclusivo a questo sentimento, così non possiamo riconoscere alcuna differenza specifica fra l'idolatria pura e il culto dei deisti.

LEZIONE XXV.

Sommario — Il Dio monoteista è un Dio geloso — Il cattolicismo interpreta Dio coi sensi, il protestantismo colla parola — La differenza fra i desiderii dei vari popoli costituisce la differenza degli oggetti dell'adorazione — Opposizione fra il paganesimo e il cristianesimo — Il cristiano trasforma i suoi desiderii in attributi divini.

Il culto e ogni rito religioso sono una dichiarazione pubblica di amore verso Dio. Quale amante che sente per la donna amata finch'ella è l'oggetto delle sue brame, un sentimento religioso che lo fa pronto a tutti i sacrifici, il credente venera Dio con venerazione cieca e con abnegazione illimitata. Anche la religione dà la preferenza a certi speciali oggetti della sua adorazione: gli Egiziani non adoravano tutti i fiumi, ma soltanto il Nilo; gli Indiani il Gange, e i Greci ed i Romani adorarono i loro eroi; la Ragione, come la più nobile delle facultà umane, ebbe pure i suoi adoratori. Ma siccome nell'amore l'uomo, pur adorando la dea del suo cuore, può trovar belle altre donne, così nella religione, insieme alle astrazioni e divinazioni della fantasia, può adorare anche i fenomeni naturali; insieme al Creatore, la Creazione. Perciò gli Dei, come le donne, son gelosi delle attenzioni, anche insignificanti, accordate agli altri. Io sono un Dio geloso, dice Jehovah nella Bibbia, e gli ebrei e i cristiani l'hanno ripetuto migliaia di volte nelle loro variazioni. Il Dio monoteista è, e deve essere, geloso, poich'egli non soffre che s'adori cosa alcuna fuori di lui. Ed ecco il cominciamento della diffe-

renza che esiste fra l'idolatria pagana ed il monoteismo spirituale. Ma il Dio monoteista qual bisogno avrebbe avuto di ricorrere ad ordini cotanto imperiosi, se l'idea di un Dio fosse veramente innata e se esistesse veramente un organo della religiosità?

La religione è un sentimento umano, ma troppo generale, sicchè può aver per oggetto ogni forza, ogni fenomeno, secondo l'influenza ch'essi possono esercitare sulla nostra imaginazione. Di guisa che le cose materiali o i fenomeni della natura divengono l'oggetto del sentimento religioso solo allor ch'essi si presentano all'ignoranza, non nella loro realità, ma sotto un aspetto fantastico, come di esseri viventi dotati di qualità imaginarie. Avvegnachè eziandio la natura può eccitare la nostra fantasia, senza che noi, per altro, ci vediamo costretti a dimenticare le sue qualità reali, o a trasformarle in esseri a cui giovi sacrificare, chè questo è un carattere speciale dell'ignoranza. Anche un naturalista rispetta i morti senza temer la morte, senza trasformare questo sentimento di rispetto verso il corpo dei morti in una sorta di culto religioso.

I Greci, dice Apuleo, onorano i loro Dei con canti e danze, e gli Egiziani con le lamentazioni. Queste poche parole dicono più esse sole sulla religione di quei popoli, di quel che facciano le voluminose opere degli eruditi sulle loro mitologie. Soltanto il culto basta a rivelare l'essenza di una religione o di un Dio. Quello solo che ha la forza di estrinsecarsi e di manifestarsi ai sensi, può avere il valore di essere reale. Ciò che non si mostra, nè si rende accessibile ai sensi, non è che vana astrazione. Confidatevi alle indicazioni dei sensi, anche in quelle cose in cui il loro giudizio si suol escludere, chè i sensi sono il nostro faro infallibile, che proietta una luce vivissima nei più impenetrabili misteri della divinità e della religione. Perciò la Chiesa cattolica ha procurato di soddisfare tutti i sensi umani: l'occhio colle imagini, l'orecchio coi canti, l'odorato

coi profumi, il sentimento con cerimonie di varia significazione. Questa ricchezza sensualistica è ella soltanto apparenza, forma o accidente? Ben stia, poich' essa è la espressione manifesta della divinità cattolica e della Chiesa rappresentata dal papa. Il papa è il vicario di Gesù Cristo in terra, vale a dire il Dio terrestre, reale e presente; egli non è un essere astratto, ma tale che si può vedere, toccare e intendere. Nella Chiesa protestante invece non si ha bisogno che di un sol senso, il senso dell'udito per gli atti essenziali del culto. D'onde questa povertà e questa limitazione? Ella deriva da ciò, che il Dio reale del protestantismo non è che la Santa Scrittura, il verbo divino. Ciò che dice la Bibbia, ciò che il prete aggiunge in nome e nello spirito della Bibbia stessa, è detto da Dio. Or, la parola ci è comunicata soltanto per l'organo dell'udito, e l'essenza della parola rivelata è tutta l'essenza del protestantismo. L'essere rivelato colla parola non è più l'essere in carne ed ossa, è l'essere in astratto, l'essere spirituale. Quegli che esiste soltanto nelle sue parole e nei suoi atti, quando questi atti non sono conosciuti che dalla tradizione, come quelli dei santi cattolici, quegli ha cessato di esistere per noi, e quantunque altre volte sia stato un essere reale, or non è più che uno spirito, un oggetto della fede, del pensiero e dell'imaginazione. L'atto trasmesso dalla tradizione è morto ed ha soltanto una importanza storica; vivente, eterna, immobile è la parola scritta, la dottrina. La parola sorpassa il miracolo, la dottrina l'azione. Ma tra la parola e l'intelligenza della parola non vi è un gran tratto; il protestantismo è vicino al razionalismo, al Dio puro, spirituale, completamente astratto. Or, un Dio che non manifesta più la sua esistenza nemmen col verbo, che non è percettibile ad alcun senso, nè pure all'udito, il più spirituale fra tutti i sensi, un tal Dio, dico, o non è mai esistito od ha cessato di esistere.

Ho già spiegato altrove la transizione dal politeismo, o

religione della natura, al monoteismo cristiano, o religione dell'essenza umana, mediante la potenza della imaginazione: se il Dio pagano è una imagine materiale, corporea, il Dio cristiano è egualmente una imagine spirituale; è la rivelazione, la parola di Dio, che s'identifica con Dio stesso. Quindi la religione, com'io ho provato, è una creazione fantastica; ma non dobbiam per questo confonderla cogli altri prodotti della fantasia, come l'arte, la poesia, ecc., poichè gli oggetti della imaginazione religiosa sono sempre nel medesimo tempo gli oggetti dei desiderii, dei sentimenti reali che l'uomo prova nei più gravi momenti della vita. Se così vi piace, dirò che la religione ha lo stesso scopo della civiltà, le stesse tendenze, poichè l'uomo pensa che col mezzo della religione e coll'aiuto di Dio, gli sarà dato di guarire i mali e di arrivare perfino alla felicità. Ma la grande differenza che esiste fra la religione e la civiltà è questa, che mentre la religione non progredisce mai, attesochè ella non conosce che un sol rimedio, la preghiera; la civiltà invece ha per sè il lavoro. Cionondimeno la religione persiste nel suo scopo principale, ch'è la felicità: e la tendenza alla felicità ci spiega il gran mistero della potenza delle religioni. E come gli Dei del politeismo erano l'incarnazione dei desiderii umani, così il Dio monoteista è la satisfazione fantastica di questa tendenza, che l'uomo prova verso il meglio. Le differenze delle religioni sono fondate sulla differenza dei desiderii fra i vari popoli; ecco perchè a' desiderii materiali e sensuali i pagani facevano corrispondere degli Dei speciali, i quali non erano così sopranaturali come è, o pretendesi che sia, il Dio cristiano. Gli Dei pagani erano la personificazione delle forze e dei fenomeni naturali, mentre invece il Dio cristiano esisteva prima di ogni esistenza, ed ha creato l'universo dal nulla. Il pagano era legato colla materia della quale egli faceva parte; la natura era il suo ente supremo e con essa i suoi Dei erano congiunti. Mal-

grado queste differenze, l'unità della natura umana non è smentita, e noi vediamo che in ogni tempo e in ogni paese l'essenza della religione si risolve sempre nell'adorazione dell'uomo fatta dall'uomo. Gli Etiopi facevano imagini nere del loro Dio, e gli uomini di razza caucasica se lo rappresentano con imagini bianche; ma le une e le altre sono sempre imagini umane. Credono i pagani che soltanto il loro Dio sia il vero Dio, e i cristiani sostengono anch'essi che nessun Dio esiste, fuorchè quello ch' essi adorano. I ferventi cristiani pensano che i pagani non hanno e non possono avere vera religione; ma essi non possono intendere la natura del paganesimo, ch'è tanto lontana dal cristianesimo, attesochè i buoni cristiani non avevano desiderii carnali, nè potevano cercare, come invece cercano i cristiani moderni, ricchezze, salute e vita. Sant'Agostino non dice forse che la vita presente è una malattia, e che la vera vita è la futura? Per un credente la vita sulla terra non è che un istante, il quale scompare davanti all'eternità. Che son mai la gloria e gli onori di questa vita in confronto della gloria di Dio e della celeste beatitudine? Perciò il cristiano disprezza la natura, e dice che noi siamo stranieri in questo mondo, aspiranti a un'altra vita, alla patria celeste. Un'anima, dice Lutero, val più che tutto l'universo. Mentre il pagano non conosce Dei che non siano legati dalle cause naturali e necessarie, il cristiano crede che il suo Dio sia indipendente dalla natura; e mentre gli Dei pagani non potevano vivere senza mangiare, dormire o far all'amore; il cristiano crede che il suo Dio gli darà una vita eterna scevra d'ogni noia, per la quale egli vivrà senza mangiare, senza dormire, senza far l'amore. E poichè la natura è pel cristiano il solo ostacolo che si opponga alla realizzazione dei suoi desiderii, egli personifica questi suoi desiderii innaturali in un ente che un bel giorno distruggerà tutto ciò che è naturale, tutto ciò che fa ostacolo alla realizzazione delle speranze cristiane. Il cristiano desidera

volare come gli angeli, ma la gravità ve lo impedisce; vorrebbe pregare tutti i momenti della sua vita, ma i bisogni naturali lo distraggono; vorrebbe esser santo, ma i sensi lo inducono a peccare; aspira all'immortalità, ma la morte gli fa paura.

L'uomo dunque trasforma i suoi desiderii in Dio, od almeno in condizioni essenziali della beatitudine; e la credenza nella creazione dal nulla rassicura il cristiano che quel Dio il quale ha potuto creare il mondo, potrà eziandio togliere gli ostacoli naturali che si oppongono al desiderio tutto umano di vivere eternamente. Perciò il cristiano desidera la *fine del mondo;* perciò egli *deve* credere in un creatore che distruggerà finalmente l'universo, opera delle sue mani, per risuscitare i morti e far tutto ciò che gli parrà bene; perciò l'idea della creazione dal nulla è pel cristiano idea consolatrice. Noi, dice Lutero, abbiamo un padrone che è più grande della natura; che dovremo dunque temere s'egli è anche benigno verso di noi? Colui che ha creato il mondo potrà eziandio far vivere i morti. D'onde noi deduciamo la conseguenza che la credenza ai miracoli si connette essenzialmente coll'idea di Dio.

LEZIONE XXVI.

Sommario — Intrinseca differenza che esiste fra i miracoli della natura e quelli della religione — La credenza nei miracoli non può essere separata dalla religione — I razionalisti che credono in Dio e negano i miracoli sono inconseguenti.

Il miracolo è la chiave di vôlta dell'edificio religioso in generale e del cristianesimo in particolare. Ma guardiamoci però dal confondere il miracolo inteso nel senso religioso, coi così detti miracoli della natura. Vi sono degli astronomi che intitolano le loro opere *i miracoli del cielo,* e dei geologi che li intitolano i *miracoli della terra.* Ma i miracoli della natura ci sorprendono sol perchè ci sfugge la causa naturale, talora semplicissima, per la quale soltanto potremmo spiegarli. Noi ammiriamo le pietrificazioni degli animali antidiluviani, gli ictiosauri e i plesiosauri, perchè le loro dimensioni sorpassano tutte le dimensioni che noi siamo abituati a vedere quando studiamo gli animali che ora vivono. Questi non sono miracoli che per noi, ma in realtà per la natura nulla hanno di straordinario. Invece i miracoli della religione sorpassano le forze della natura, e anzi le contrastano, essendo essi l'azione di un ente sovranaturale. Il celebre Vossius, nella sua *Origine del paganesimo,* dice « che il buon Dio creando le leggi della natura non si privò del potere di agire su di lei liberamente e a suo grado nell'avvenire. È contro la natura e per ordine suo che una vergine può partorire, che i morti possono tornare in vita e i ciechi riveder la luce. »

Per spiegare e rendere credibili i miracoli della religione si adducevano quelli della natura; malizia triviale con che si cercò di mantenere il popolo nei pregiudizi dell'ignoranza. I miracoli della natura giovano soltanto indirettamente all'uomo, invece i miracoli del deismo sono tutti egoistici. La vera causa del miracolo religioso sono i desiderii o i bisogni umani. Essi accadono laddove succede una disgrazia, da cui l'uomo ha bisogno d'essere salvato: essi sono dunque la realizzazione, o piuttosto l'estrinsecazione fittizia di un desiderio sovranaturale e fantastico; e dico sovranaturale perchè il credente ha spesso dei desiderii che sorpassano le possibilità naturali. Considerando davvicino il miracolo ci accorgeremo che il desiderio dei credenti è sempre quello che si realizza nella favola miracolosa. Gesù guarisce le malattie, e la guarigione delle malattie è cosa affatto naturale; ma Gesù le guarisce secondo il desiderio dei malati, vale a dire immediatamente e senza spesa. Parlando di quel miracolo, Lutero scriveva queste parole: « Gesù dice: sii guarito, e il malato guarisce senza medicamenti e per la sola potenza del verbo divino! » Gesù guariva i malati lontani, ed è desiderio dei malati di esser guariti senza vedere il medico. Gesù non solo guarisce i malati ordinari, ma fa anche delle cure impossibili, sicchè quand'egli guarì un cieco, il popolo disse: Dacchè il mondo esiste non si è mai veduto nulla di simile, egli dev'essere un inviato di Dio. — Gesù ridava la vita a Lazzaro, il quale « puzzava già da parecchi giorni, » ed anche questo è l'appagamento del nostro desiderio sovranaturale di ridar la vita ai nostri cari. Ma se cotal sorta di desideri restano nel dominio della fantasia, pur nondimeno trovano la loro realizzazione nella favola di un miracolo. Credere in Dio, val quanto credere ai miracoli, poichè un Dio che non fa miracoli e non soddisfa le nostre preghiere, è un Dio inutile.

Nulla è dunque più illogico del razionalismo tedesco, che

nega i miracoli e nondimeno vuol conservare il suo Dio. Chi tenta di spiegare i miracoli naturalmente, dimostra di non comprenderne il vero senso. Agli occhi del credente il miracolo non esprime nulla se è considerato come fatto storico avvenuto ne' tempi andati, poichè le cose passate nol possono interessare, e poco gl'importa che il tale o tal altro uomo, mille o duemila anni fa, sia stato miracolosamente guarito. Il valor morale del miracolo pel credente consiste invece nel suo carattere sovranaturale, come prova della divinità che l'ha fatto. La parola divina ha un'importanza più generale, ella non è limitata nè dal tempo, nè dallo spazio, come sono gli avvenimenti; pur tuttavia un avvenimento miracoloso ha questa significazione generale, poichè simbolicamente è tanto espressivo quanto la parola. Il verbo dice: «Io sono la risurrezione, chi crede in me non morrà,» e la risurrezione di Lazzaro e del Cristo dicono la stessa cosa. Il miracolo è la parola drammatica, la rappresentazione sensibile della dottrina. Se Lutero dava maggior pregio all'autorità della parola che a quella del miracolo, ciò si spiega perch'egli riguardava i miracoli come esempi storici, e chiedevasi: Qual significazione possono mai avere i miracoli della Bibbia pei cristiani se vanno disgiunti dalla fede che Dio può ripeterli in favore di ogni credente? Lutero non pensò mai, come alcuni credettero, che i miracoli fossero necessari soltanto nei primi secoli del cristianesimo a cagione della propagazione della fede; egli anzi credeva che i miracoli fossero sempre possibili, poichè essi o non possono avvenire mai, o sono possibili in ogni tempo. Dirò ancora che nel nostro secolo tanto incredulo, c'è una necessità grandissima di miracoli, e quale simile non ci fu mai.

Le cose dette dimostrano che la credenza nei miracoli non può essere separata dalla dottrina cristiana o deista. Chi esclude i miracoli esclude Dio, e chi crede in un essere sovranaturale deve credere ai fenomeni innaturali,

che sono le sole prove efficaci che ce ne possono dimostrare l'esistenza. Non può esistere un Dio senza ch'egli ci si riveli coll'azione, poichè questo essere, essendo opposto alla natura, i suoi atti devono pur essere contrari alle leggi naturali. Invece, negando il miracolo io mi raffiguro la natura indipendente, e allora non mi è lecito cercare fuori di lei la causa della sua propria esistenza. E a questa causa naturale non si può nemmen dare il nome di Dio, poichè Dio è essenzialmente sovranaturale e fantastico. Nondimeno il razionalista crede che le leggi della natura siano state date da una causa prima, senza riflettere che il dare e il ricevere leggi può solo avvenire fra servo e padrone, e che la natura non avendo personalità nè coscienza, non può aver avuto un legislatore. Per certo, nessuno può aver dato all'ossigeno la facoltà di combinarsi con altri elementi in una proporzione regolare, poichè questa è una proprietà essenziale dell'ossigeno stesso, senza cui questa sustanza non potrebbe esistere. Or se il razionalismo vuol imporre un legislatore, per essere logico deve ammettere anche le prove della sua esistenza, e queste prove sono i miracoli. Ma il razionalismo che non ammette miracoli nè vuol credere che una vergine possa partorire senza il concorso dell'uomo, non sa risolversi a negare la causa di queste assurdità, quasichè si possa negare la conseguenza senza smentire la causa d'onde deriva.

Che Dio possa rifondere a suo talento le leggi della natura, n'è prova il miracolo; or chi nega il miracolo nega l'onnipotenza di Dio e Dio stesso. Per spiegare questa inconseguenza, i razionalisti dicono che Dio, essendo perfettissimo, non può voler cambiare cosa alcuna nelle leggi della natura; che la sua volontà dimora permanente ed è immutabile. Quanta malizia in questo ragionamento! Una volontà che non può aver volontà, che resta sempre una necessità costante, è argomentazione speciosa, che si risolve in una frase vuota di senso, per la quale ne è dato di

scoprire la somma antitesi del razionalismo, credente ad un tempo nelle conseguenze logiche del realismo naturale e nelle ultime conseguenze della teologia.

Una volontà che vuol sempre necessariamente la stessa cosa, non è volontà, ma necessità cieca; è il principio su cui si fonda la natura che non ha volontà, ed è perciò sempre costretta ad agire secondo determinate leggi. Appunto perchè l'uomo ha una volontà, agisce diversamente e le sue azioni non sono sempre le stesse; poichè il principio della volontà è la varietà, il cambiamento. Il costante movimento degli astri e l'alternarsi metodico di certi fenomeni della natura, producono in noi una monotonia che non esiste nelle sempre varie azioni umane. Un essere vivente non sarà mai tanto monotono quant'è il Dio dei razionalisti, al quale essi non osano concedere molta libertà, nella tema che troppo rassomigli all'uomo. Ma essi non pensano, che cadendo poi nell'eccesso opposto di annichilare in Dio ogni carattere umano, annichilano Dio stesso, e al suo posto lasciano la natura con le sue forze, le quali necessariamente agiscono sempre ad un modo. Ma se si vuol credere a un qualche cosa di sovranaturale che regga la natura come la reggerebbe un uomo, sarà pur giuocoforza attribuirgli la potestà di far miracoli, poichè la volontà di un essere non può essere sempre eguale, dunque Dio può cangiare le leggi ch'egli ha date alla natura. *Voluntas homines ambulatoria est usque ad mortem*, dicono i giuristi. E invero, può esistere volontà soltanto dove vi è cangiamento o interruzione d'azione; e, nel concetto religioso, questi cambiamenti e interruzioni nel corso della natura, sono appunto i miracoli.

Come già dissi, la credenza in Dio non è separabile dalla credenza nei miracoli. Ma parlando della risurrezione di Gesù, i razionalisti vogliono spiegarla dicendo ch'egli non era ancor morto sulla croce; e altri ammettono la risurrezione del solo Cristo senza ammettere le circostanze mi-

racolose descritte dagli evangeli (come, per esempio, quella della cortina del tempio che si scisse in due). Dicono essi che queste circostanze devono essere attribuite alle solite esagerazioni della leggenda, senza riflettere che ammettendo la risurrezione di Gesù, vale a dire la più grande vittoria sulle leggi naturali che mai maggiore hanno potuto ottenere gli Dei pagani, questo miracolo non poteva restar solo. È dunque cosa affatto naturale l'ammettere che tutta la natura fremeva di terrore dinanzi a questo grandissimo avvenimento. Gli antenati nostri, per quanto fossero credenti, erano però dotati di una logica assai migliore di quella dei razionalisti moderni; ond'è che la loro fede era costituita in sistema, e pensavano che se si crede questo, quello pure si deve ammettere; che chi dice A bisogna ben che dica B; in una parola, che non si ammette la causa senza accettare implicitamente le conseguenze che da essa derivano.

LEZIONE XXVII

SOMMARIO — La risurrezione di Gesù è il simbolo del desiderio umano dell'immortalità — Tutta l'abnegazione dei cristiani si riduce ad un grande egoismo — La morale e il dovere si risolvono anch'essi nel bisogno della felicità — Ciò che si desidera, facilmente l'imaginazione trasforma in esistente — D'onde la creazione di simboli e di Dei che soddisfino questi desiderii.

Nell'ultima mia lezione dissi che i miracoli i quali accompagnarono la risurrezione del Cristo, sono strettamente coordinati con questo avvenimento. Se Gesù è risuscitato, segno è ch'egli ha soggiogato la morte, e quest'è tal miracolo che non può restar solo. D'altronde, il fatto stesso della crocifissione di Gesù, che moriva per provare la sua risurrezione dai morti, non può dirsi che sia un fenomeno naturale, come la morte d'ogni altro uomo. Or, se si negano, come vogliono i razionalisti, le circostanze miracolose che accennano gli Evangeli, bisognerà pur esser logici e negare la stessa risurrezione. Io ben capisco che il desiderio vivissimo di una cosa che non è, possa credersi realizzata nella fantasia. I cristiani credono alla vita futura poich'essi non hanno desideri terrestri, e i loro voti tutti s'indirizzano al cielo. Chi non la desidera, non crede all'immortalità. Ond'ecco perchè il desiderio di avere una vita eterna, di trionfare della morte, nel concetto cristiano si è realizzato nella credenza alla risurrezione del Cristo, poichè dalla risurrezione del Cristo dipende l'immortalità dei cri-

stiani. Laonde, quand'anche si volesse far astrazione dal fatto che la credenza ad una risurrezione fu assai più antica del cristianesimo, si dovrebbe pur sempre convenire che la risurrezione in sè stessa non ha nulla di reale, e deve considerarsi come un fatto puramente imaginario, anche da coloro che la spiegano naturalmente, supponendo che Gesù non sia morto sulla croce, ed abbia lasciato credere ai discepoli, i quali supponevano che fosse morto, ch'egli era allor allora risuscitato. Ma il discutere sulla veracità di questo o di quel fatto storico, in materia religiosa è una pedantesca assurdità di chi sconosce il carattere della religione, e dimentica che la religione deriva dalla fantasia. Nessuno può dire che la storia sia religione e la religione storia; un fatto storico assume un carattere assai diverso quando cade in poter della religione; e Gesù considerato come persona divina, cessa di essere persona storica, e diventa una creazione fantastica che compie tutti i desiderii e le speranze del cristiano.

I razionalisti combattono la credenza ai miracoli, considerata come base della credenza o della religione rivelata, dicendo che il miracolo è tale avvenimento che non potrebbe essere spiegato colle leggi naturali; e siccome noi non conosciamo tutte le leggi della natura, così potremmo scambiare coi miracoli certi fenomeni naturali, sol perchè non possiamo spiegarli naturalmente. Ma l'argomentazione non regge contro il fatto, che i miracoli hanno un carattere affatto diverso da tutti gli altri fenomeni della natura, coi quali non possono essere confusi, poich'essi sono creazioni della imaginazione, la pura e semplice realizzazione di desiderii impossibili, come la risurrezione dei morti, che è in contradizione colle leggi della vita.

Quindi giustissima è la definizione teologica del miracolo, ch'esso è un fenomeno, non solo *sovranaturale,* ma anche *innaturale* o contro natura; ed io mi accordo di buon grado coi teologi, dicendo che gli effetti dei miracoli non derivano

dalle forze naturali, ma dalle divine; e d' altronde so assai bene che questa divinità non è altro che la forza creatrice della nostra fantasia. Per conseguenza, mi par ben dimostrato, che anche il Dio dei razionalisti non esiste altrimenti che nel pensiero umano, ed è una personificazione filosofica che vive soltanto nel cervello di questi pensatori.

La discussione sulla possibilità dei miracoli non può dunque condurre ad alcun positivo risultato. Questa discussione è possibile sol quando non si considera che il lato fenomenale del miracolo, e si dimentica la sua genealogia psicologica; ma i miracoli considerati sotto l'aspetto psicologico tosto si palesano come vaneggiamenti umani: sono la *grazia divina* in favor degli uomini.

Forse ad alcuni può parer un paradosso l'eliminare Dio e la religione dai desiderii degli uomini, poichè la religione, e specialmente la cristiana, ammette questa preghiera: « Sia fatta la volontà tua! » ed ordina l'abnegazione d'ogni desiderio. Non dimentichiamo però di qual genere siano i desiderii che sacrificano i veri cristiani — chè non voglio parlare dei cristiani moderni. — Il vero cristiano sacrifica le sue inclinazioni sessuali, le ricchezze, la salute, ma non sacrificherà però mai la sua immortalità e la salvezza dell'anima. Egli è pronto a sacrificare tutti i beni terrestri, ma in cambio vuol avere tutti i beni celesti, e la divinità cristiana altro non è che la personificazione astratta di questo desiderio della celeste beatitudine. È legge psicologica che ad un supremo desiderio, ogni altra minore tendenza sia sacrificata. Colui che vuol esser ricco o avere una buona salute, deve sacrificare a questo suo scopo principale tutti gli altri desiderii che potrebbero nuocergli. Quindi le parole: *sia fatta la volontà tua,* devono essere interpretate in questo senso: sia fatta la volontà tua che mi conduce alla vera felicità, e siano vani i desiderii miei se essi a questa mia felicità fossero contrari. Quindi il cristiano che dice al suo Dio; sia fatta la volontà tua, non

fa altro che affermare il suo supremo desiderio per la felicità futura. Sicchè mi pare che non vi sia alcuna contradizione fra l'affermazione che Dio è il desiderio realizzato dell'uomo, ed il precetto cristiano che impone all'uomo il sacrificio dei propri desiderii. Senza uomo non v'ha religione e senza desiderii, non v'hanno uomini. Tutta la differenza fra i desiderii che menano alla religione ed a Dio, ed i desiderii che sono l'essenza dell'uomo, consiste in ciò, che i primi sono imaginari e sragionevoli, e gli altri veri e razionali, e si coordinano con la natura dell'uomo e colla sua cultura.

Può anche dirsi che una egual differenza esiste fra i desiderii religiosi e naturali dell'uomo. In generale tutti i desiderii sono illimitati, e la religione vuol porvi dei limiti, dei doveri. Ma decretando delle limitazioni e dei doveri, tutte le religioni vollero raggiungere il bene dell'umanità. Vi sono certamente delle eccezioni tragiche nelle quali il desiderio della felicità si trova in collisione col sentimento del dovere; ma questa contradizione, rara e passaggiera, non deve poi essere elevata a principio, poichè il dovere ha sempre per scopo supremo il comune benessere. Ciò che l'uomo sopra ogni altra cosa desidera, è anche ciò ch' egli si fa un dovere di ottenere. Dove fu considerata l' agricoltura come condizione essenziale del pubblico benessere, fu anche riguardata come un dovere e una virtù; poichè il pubblico benessere fa gli uomini più liberi e felici, e quindi più umani e morali. Non vi è dunque una differenza essenziale fra il dovere e il desiderio, e vi è forse soltanto una differenza nel modo di considerare le azioni degli uomini. In realtà poi la regola dei costumi per ogni uomo è specialmente determinata dai suoi desiderii e dalle sue tendenze; quello che noi diciamo *dovere* non è altro che il desiderio, il quale dapprima fu il movente istintivo delle nostre azioni, e poi si è trasformato in coscienza. Chi sente il desiderio

o la tendenza di essere, per esempio, artista, facilmente si persuade essere dover suo il divenirlo.

In qual modo dai desiderii degli uomini si formano le credenze religiose? Già dissi che l'uomo facilmente si persuade che le cose desiderate realmente esistano. Il desiderio ha in sè stesso alcun che della forza magica, e nell'antichissima lingua tedesca desiderio e stregoneccio erano parole sinomine. Ciò che si desidera, facile è che nella fantasia si tenga come acquistato; ciò che si vuol divenire ci si rappresenta come se realmente già fosse esistente. *Benedire* corrisponde a *desiderare:* la benedizione di Dio è il compimento di tutti i desiderii degli uomini. Questa benedizione divina è la satisfazione imaginaria dei nostri desiderii, ond'è naturale che questa benedizione si personifichi in un essere clemente, come la preghiera umana suppone l'onnipotenza, che si trasforma poi in qualità di Dio.

La religione s'incontra insiem collo stregoneccio nelle regioni imaginarie. La credenza alle streghe ha per base la convinzione di poter fare questo o quel male a chi s'odia; come la religione si fonda sulla convinzione di poter fare questo o quel bene ai veri credenti. I Greci ed i Romani personificavano le inprecazioni in Dee, le *Arae* e le *Dirae*, che mandavano i mali augurati a chi era maledetto. Perfino i sospiri e le vaghe aspirazioni come queste: — oh, s'io avessi quella cosa; oh, s'io fossi questo o quest'altro! — furono dalla fantasia trasformate nelle frasi: — io ho quella cosa; io son questo o quest'altro; — l'uomo attribuisce alle formole ch'egli usa per esprimere i suoi desiderii, qualche cosa di sovranaturale, una sorta di forza magica. I Romani avevano delle formole per scongiurare l'incendio, per guarire le piaghe e certe malattie. E fra noi stessi, nella Baviera del sud, generalmente si crede che si può colle preghiere uccidere un uomo. Da questa credenza nella forza meravigliosa della parola, deriva la cura che si ha di pronunciare i nomi di certe cose

che si teme di far comparire. Tant'è grande la paura che i selvaggi dell'America del nord hanno dei morti, ch'essi non pronunciano mai il loro nome, e quei che vivono cambiano il nome se un dei loro morì col nome medesimo ch'essi hanno. Credono sempre allo spirito dei morti, ma non se ne occupano guari, fuor che nei momenti nei quali accade di dover pronunciare il loro nome. I Greci ed i Romani credevano ai buoni ed ai cattivi sogni, ma l'*omen* aveva un valore sol quando vi si faceva attenzione, cosa giustissima, poichè allora soltanto può avere un significato. Molti popoli selvaggi credono che l'anima durante il sonno passeggia nei luoghi che il sogno rappresenta; essi dunque trasformano i concepimenti subiettivi ed individuali in realtà obiettive.

Gli esempi qui addotti ben provano che l'uomo facilmente trasforma i sentimenti subiettivi colla convinzione di una esistenza reale; nè questo cambiamento s'opera per tutti indistintamente i desiderii umani, ma, come dissi, per quelli principalmente i quali sono l'espressione del suo essere e si presentano alla sua imaginazione come un bene supremo, una perfetta beatitudine.

Non potendo sortire dal cerchio delle loro idee, i pagani, d'accordo colla lor natura, pretendevano che i loro Dei fossero i soli veri. Parimenti i cristiani vogliono che il lor Dio sia il solo vero, nè dubitano guari che gli Dei pagani non fossero partoriti dalla imaginazione, attesochè i voti e i desiderii a cui quelle divinità corrispondevano, nel senso cristiano, sono nulli. D'essere ricco e felice al cristiano poco importa, dunque è inutile avere un Dio della salute e della ricchezza. Il cristiano crede soltanto alla realtà dei suoi desiderii, che sono l'espressione della sua propria natura, e nel suo Dio egli non adora che sè stesso. Ma è dover nostro di chiudere il periodo di questa assurda e fantastica adorazione, e di sostituirla colla vera conoscenza, colla giusta stima e il vero amore della natura umana.

LEZIONE XXVIII.

Sommario — Gli Dei sono l'incarnazione dei nostri desiderii — E la legge morale divina non è altro che legge umana — La legge morale dedotta dal solo Dio conduce alla immoralità — L'amor divino è come l'amor fisico, com'esso non riconosce altri ideali che quelli ch'esso adora — Il Dio cristiano non è altro che la generalizzazione delle qualità umane.

L'uomo personifica i suoi desiderii, i suoi pensieri e i sentimenti. Ciò che gli par utile, egli lo trasforma in un essere personale fuori di sè. Anche la parola *nulla*, che è una pura astrazione, una negazione, si è trasformata in una realtà esistente, e i credenti si raffigurano il *nulla* come un'esistenza anteriore alla creazione; d'onde deducono l'assurda creazione dal nulla. Ma specialmente si sogliono personificare i sentimenti che più ci interessano. L'uomo ignorante personifica la sua paura imaginaria negli esseri diabolici, negli spiriti, e l'uomo civile personifica le aspirazioni sue in Dio. I più umanitari fra i Greci, gli Ateniesi, avevano una Dea della compassione; e i Romani, popolo per eccellenza politico, avevano le Dee della Libertà, della Concordia, del Ben pubblico, dell'Onore; insomma una Dea per tutti i sentimenti che interessano l'uomo politico. I cristiani non sono uomini di questo mondo; lor patria è il cielo, epperciò i primi cristiani non solennizzavano il giorno della nascita, come i pagani, ma commemoravano il giorno della morte, che per loro esprimeva la vera nascita, il principio di un'altra vita. I cristiani divinizzavano

soltanto i sentimenti che erano d'accordo col carattere idealista; essi fabbricavano i loro Dei soltanto colla parte spirituale dell'uomo, mentrechè i pagani ne prendevano la carne e l'ossa. I cristiani non attribuiscono al loro Dio delle qualità sensuali, poich'essi negano il sensualismo, e credono che quando l'anima ha rigettata questa corteccia che si chiama corpo, vivrà senza avere alcun bisogno corporeo, quindi senza mangiare, nè bevere. Gli oggetti delle nostre aspirazioni sono il tipo ideale e lo scopo supremo della vita. Il Dio di un popolo è l'ideale di questo stesso popolo e l'agente motore del suo perfezionamento. Voi dovete essere perfetti come il vostro padre celeste, dice l'Evangelo, e se la religione non foss'altro che il culto dell'ideale, sarebbe una insensatezza il distruggerla. Ma gli ideali della religione sono antiumani e non possono essere i motori della vera civiltà, avvegnachè i tipi creati dalla religione, la cristiana non esclusa, rigettano tutte le qualità reali e necessarie dell'uomo, il qual viene così ridotto ad una parte inconcludente della natura umana. I cristiani strappano l'anima fuor dal corpo e con essa si foggiano un altro essere umano snaturato. Anche i Greci cadevano in una strana contradizione: mentre verso i loro Dei si comportavano come se fossero uomini e ad essi servivano cibi e bevande, nel loro concetto filosofico e poetico gli Dei non cessavano di essere enti astratti. Ma ancor più contraditorio è il Dio cristiano: io non so come si possa prendere per tipo umano un essere che non ha nulla di comune coll'uomo, fuor che lo spirito. Suol dire la teologia, che l'uomo non può comprendere Dio; ma con altrettanta ragione si può aggiungere, che il Dio cristiano, essendo puramente spirituale, non potrà mai comprendere l'uomo. Ma d'onde, ripetono i teologi, d'onde vengono le leggi morali? Oh i grulli! Non è egli cosa evidente che le leggi conformi alla natura umana non possono provenire che dall'uomo? Una legge che fosse superiore alle forze umane non sarebbe

legge, nè regola morale; poichè ogni legge ha le sue radici nella natura nostra.

Per verità, Dio può comandare cose impossibili e insensate; s'oggi dice: siate perfetti e santi com'io sono; domani può aggiungere: non mangiate nè bevete, poichè io non mangio nè bevo — agli occhi di Dio questi sono atti animali e spregevoli. — Ecco perchè io dico che le leggi divine sono assurde ed immorali, e cagione d'ipocrisia, non potendosi restare uomini senza negar Dio; chi vuole avvicinarsi a Dio cade in azioni innaturali e, umanamente parlando, immorali, come lo prova la storia di tutte le religioni in generale, e quella del cristianesimo in particolare. La conseguenza logica della credenza in Dio è la mortificazione della carne, la macerazione ed altre atrocità. La miseria dei popoli cristiani ha la sua sorgente nell'ideale del cristianesimo. Il Dio cristiano s'occupa dell'anima sola, e i buoni credenti dicono che la salute del corpo è in contradizione con quella dello spirito.

Ecco perchè dico che bisogna sostituire un altro ideale all'ideale religioso. Il nostro ideale non può essere nè la castrazione dell'uomo, nè la sua distillazione nei lambicchi della teologia — no; il nostro ideale è l'uomo intero, com'egli è, pieno di vita, sviluppato nel corpo, non men che nello spirito. E i Greci possono in questo esserci maestri; la ginnastica e i giuochi erano una parte delle cerimonie che accompagnavano le loro feste popolari.

Chi ammette l'ideale religioso, ammette in pari tempo anche la causa della superstizione. Dice la religione che la nostra vita dipende da qualcuno a cui dobbiamo rendere omaggio di amore e di venerazione. Ma il nostro pensiero non può concepire una esistenza senza gli attributi della realtà, e la religione che fa derivare dal suo Dio imaginario tutto ciò che esiste, commette un'assurdità grandissima. Di questa inconseguenza la vanità è causa prima; e la vanità non s'occulta soltanto sotto la porpora dei principi, ma anche

nell'umili pieghe della veste del prete; essa vuol che ogni cosa sia sacrificata al suo ideale.

In quella maniera che un amante romantico, non riconosce bellezza e virtù diverse da quelle ch'egli adora nella donna del suo cuore, e ogni altra bellezza e ogni diversa virtù diventa ai suoi occhi deformità fisica e morale; così il credente non sa vedere miglior tipo di quello che rappresenta il suo ideale religioso, nel quale tutte le perfezioni si congiungono. Ogni cosa che esiste gli pare inutile e superflua d'innanzi al suo ideale, come all'amor romantico l'esistenza d'altre donne, fuor che quella della amata, diventa una superfluità; e come l'amante non si occupa di queste donne che in ragione della loro rassomiglianza coll'oggetto amato; così il credente spiega tutto ciò che esiste soltanto come un certo riflesso della divinità. Insomma, l'uomo pone il suo ideale sovra ogni cosa, e da esso vuol che ogni cosa derivi. Esso considera questo ideale come il più antico nei tempi, poichè l'antichità ha sempre qualche cosa di divino per l'imaginazione, e Cicerone dice nel suo libro *de legibus* che l'antichità avvicina a Dio: *antiquitas proxime accedit ad Deos.*

L'uomo ignorante, non sapendo come spiegare ciò che non comprende, attribuisce al suo ideale tutti gli effetti generati da cagioni che gli sono ignote. Dice il proverbio che gli errori son come le pecore: si seguono e non son mai soli: perciò convien guardarci dal fare il primo passo falso, insegna la pedagogia. Ma questa massima, che praticamente e con facilità si ammette nel sistema educativo, trova una opposizione grandissima nella religione e nella politica. Ma gli è ben giusto che l'uom si guardi dai primi errori e dalle false idee nella religione. E i razionalisti rovesciano e discreditano le superstizioni secondarie, ma lasciano poi sussistere il principio fondamentale di tutte le superstizioni! Quand'essi domandano che cosa sia l'ateismo, ben potremmo rispondere che il razionalismo è un

ateismo incompiuto, e l'ateismo un razionalismo che si spinge fino alle ultime conseguenze. Il razionalismo tedesco fa l'ufficio del chirurgo e non s'occupa che dei mali esterni: l'ateismo invece è medico, vuol guarire il male della religione nell'interno stesso del corpo sociale.

Il Dio cristiano è un puro spirito che nulla vuol sapere dei bisogni animali degli uomini. Il cristiano ha onta di confessare i suoi bisogni sessuali, e considera il corpo come causa di degradazione della sua nobiltà spirituale, come una negazione temporaria della sua origine celeste, come un incomodo abito di viaggio il quale, sotto un profano incognito, nasconde il suo vero carattere di cittadino del cielo. Egli vuol ridiventar spirito.

Gli antichi cristiani credevano alla risurrezione del corpo, ma questo corpo era trasparente e vaporoso. Era quel tal corpo, come ancor lo rappresenta la imaginazione, che può entrare per una porta chiusa, nè può esser tocco o ferito dalla mano dell'uomo. Anche le imagini della fantasia e dei sogni sono imponderabili, nè possono essere toccate, e perciò hanno tanta realtà quanta n'hanno i corpi, tali quali suol imaginarseli il credente.

L'ideale del cristiano è il principio paziente, pensante, ed egli se ne fa un archetipo in Dio, in un altro essere fuori di sè, a cui attribuisce la creazione di tutte le cose. Questo ente invisibile è per lui un essere generale, assoluto; dinanzi al quale l'anima stessa degli uomini non ha che una esistenza relativa. Ed è appunto sopra questa differenza fra lo spirito infinito di Dio e lo spirito finito o anima, che si fonda tutta la prova psicologica dell'esistenza di Dio. Come la prova cosmologica è fondata sull'ordine e l'armonia della natura, la prova psicologica, tutta cristiana, vuol fondarsi sulla esistenza dell'anima umana. Il Dio pagano è la quintessenza della natura; quello cristiano invece è sortito dall'anima umana. Si ragiona così: — Nessuno può negare che esista nell'uomo uno spirito; ma questo spirito

è legato col corpo; dunque deve esistere uno spirito infinitamente libero, che è Dio. — Ma chi fa questo strano sillogismo dimentica che se l'uomo vuol farsi una qualsiasi idea di Dio, sono sempre il suo essere, il suo spirito e i suoi desiderii ch'egli personifica. L'uomo tende a perfezionarsi, vuol essere più di quello ch'egli è; perciò si crea un essere ideale assoluto. I credenti nell'immortalità non provano forse la lor tendenza a divinizzare la natura umana ed a realizzare i desiderii dell'imaginazione? Forsechè coloro i quali credono all' eternità del progresso umano, non trasformano l'uomo in Dio?

Fra lo spirito umano e il Dio cristiano io non vedo alcuna differenza sustanziale. Lo spirito è incorporeo, è la coscienza, la volontà, il sentimento; e Dio è pur alcun che di simile, con questa differenza però, che le stesse qualità le quali nell'uomo sono limitate, in Dio sono illimitate, infinite, perfette.

Che prova questa differenza? Null'altro se non che i desiderii e la imaginazione illimitata dell'uomo, e la sua attitudine ad astrarsi dalla realtà. Il Dio cristiano è, nulla più nulla meno, che la generalizzazione delle funzioni dello spirito umano, il quale, in grazia della nostra imaginazione e dei desiderii umani, si personifica in un essere indipendente. San Tomaso d'Aquino dice con molta verità che una parola può tanto meglio qualificare Dio, quanto più il suo senso è vago e indeterminato. — Il cristianesimo dice in una maniera vaga che Dio è l'amore. Qual significazione ha questa parola? Nella realtà della vita noi conosciamo soltanto le specie dell'amore; l'amor della patria, l'amicizia, l'amor figliale, l'amor sensuale, ecc., — ma l'amore astratto, cioè l'amore concepito senza alcuni di questi attributi speciali, non sappiamo che sia: — Appunto perciò, dice il cristiano, quest'amore è Dio. Gli antichi cristiani, più logici dei moderni, avevano una idea della « parola di Dio. » Se Dio esiste come spirito, egli deve parlare, poichè pensiero e

parola sono inseparabili. Or se i nostri filosofi moderni non hanno onta di credere che noi non abbiamo una idea delle cose a cagione della loro esistenza, ma che la loro esistenza deriva dal nostro pensiero, non so perchè, con pari logica, non si possa dire con san Giovanni, che il verbo divino ha creato il mondo. Ma non i soli ebrei e i cristiani, ma eziandio i Persiani fanno sortire il mondo dalla parola di Dio. Quale poi sia il verbo divino nessuno lo sa. Dio non parla nè greco, nè latino, nè francese, nè tedesco; la parola di Dio è la generalizzazione della parola umana.

Quanto abbiamo detto delle astrazioni dell'amore e della parola di Dio, si può dirlo del pari dello spirito umano in generale, della coscienza, della volontà, della personalità; la è sempre una forza, un attributo umano che si generalizza e si astrae dall'umanità per personificarlo in Dio. Questo Dio, anzichè essere la quintessenza d'ogni qualità buona, è dunque un complesso di qualità astratte, contrarie alla realtà, e non si risolve in altro che in un uomo; nello stesso modo che la teologia si risolve, in ultima analisi, in una fraseologia orrendamente insipida.

LEZIONE XXIX.

Sommario — Teoricamente la credenza in Dio genera quella nell'immortalità; ma praticamente è la credenza nell'immortalità che ci fa credere in Dio — I naturalisti che credono in Dio e non nella immortalità sono inconseguenti — La credenza in Dio non è altro che la credenza della divinità dell'uomo.

A meglio sviluppare la dimostrazione psicologica della esistenza di Dio, giova ripetere che la prova dell'esistenza di uno spirito *infinito* è indiretta, poichè si fonda sul supposto, che esistendo uno spirito finito, incompleto, limitato, debba esisterne un altro infinito e perfettissimo. E l'altra prova dell'*immortalità* si fonda tutta sulla accettazione di questo spirito limitato, considerato come carattere proprio della natura umana. Suol dirsi che l'anima dell'uomo ha una sete inestinguibile di sapere, e i razionalisti perciò aggiungono che essa dovendo eternamente perfezionarsi, non potrebbe vivere sempre su questa terra.

L'idea dell'esistenza di Dio e dell'immortalità dell'anima si collegano fra loro, ma non si fondano sugli stessi argomenti. Iddio solo può assicurarci la vita futura, e senza Dio la credenza nell'immortalità non ha senso comune nè fondamento. Avvegnachè l'immortalità non è un desiderio affatto naturale, ma sta in contradizione coi sensi; ond'è che per credere all'immortalità, convien ch'io ammetta la esistenza di un essere sovranaturale, che assicuri la realtà di questa credenza. Sola immortalità della natura è la

generazione continua, semplice scambio di un'individualità che muore con un'altra che sorge ad occupare il suo posto. Ove non fosse generazione non esisterebbe la morte, poichè l'individuo genera a spese della sua propria vita, nè procrea altri esseri simili a lui senza, in certa qual guisa, cancellare la sua propria individualità. La vera vita dell'uomo finisce col periodo della virilità, dopo il quale vegeta decadendo nella vecchiaia, cominciamento della morte.

Il solo Iddio può dare l'immortalità, e il cristiano che crede di trovare nella stessa natura i segni visibili di questa sua credenza (come, per esempio, la successione continua delle stagioni), non fa altro che applicare al mondo esterno le sue proprie idee. Quei pagani che non credevano all'immortalità vedevano in questi segni una prova evidente che ogni cosa è incostante, e che nulla eternamente dura. Mi par dunque dimostrato che la credenza all'immortalità conduce direttamente a Dio, chè non si può ammettere un'anima immortale senza credere in uno spirito assoluto, incorporeo, al cui confronto tutti gli altri esseri corporei son nulla. Ma se in teoria questa dottrina della immortalità è una conseguenza o una deduzione del domma dell'esistenza di Dio, nella vita pratica essa è invece una delle cause della credenza in Dio. L'uomo non ammette l'immortalità a cagion della sua credenza in Dio, ma crede in Dio perchè crede all'immortalità; chè questa è cosa essenziale per l'egoismo umano, mentre Dio è cosa secondaria, e vien ammesso solo in quanto esso sia una personificazione ideale della nostra felicità.

Dio e l'immortalità dell'anima non son dunque due dommi separati, ma formano un sol domma, un sol tutto inseparabile. A chi mi dicesse che si può credere in Dio senza credere nell'immortalità, come fanno molti popoli, io posso di leggieri rispondere, che un Dio al quale non si connette l'idea dell'immortalità dell'anima, non è che una

personificazione della natura; ma la natura non ha nè cuore nè sentimento pei bisogni umani. Se io mi imaginassi che il sole, la luna e gli astri sono eterni, come già facevano i Parsi, qual vantaggio me ne deriverà per ciò? Se questi astri esistevano prima dell'uomo, essi non esistono ora affinchè l'uomo li contempli e si compiaccia della loro luce, ma l'uomo ci crede sol perchè essi esistevano, esistono e continueranno ad esistere anche quando più non vi sarà alcuno per vederli. Da questo concetto non si può dedurre l'immortalità; e un Dio dal quale non si può dedurre questa credenza, non è altro che un fenomeno della natura personificata in una cotal sorta di aristocrazia privilegiata, come erano gli Dei del politeismo. I Greci chiamavano gli uomini mortali, e immortali gli Dei, ai quali soltanto spettava il privilegio dell'immortalità. Gli Dei della Grecia erano aristocratici, invidiosi della gloria dell'uomo, e pur serbando i vizii e le passioni degli uomini, volevano che questi non partecipassero ad alcuno dei loro privilegi. Però anche l'immortalità degli Dei greci era discutibile assai; Omero, ch'era, per così dire, lor padrino, dice bensì che essi non morivano, ma aggiunge però che *potevano* morire.

Nemmeno gli ebrei credevano all'immortalità, ma ammettevano soltanto la conservazione perpetua della loro razza. Essi desideravano di avere una lunga vita e molti figli, e la più gran disgrazia che a lor potesse accadere, gli era quella di morire senza posterità. L'antico Jehovah degli ebrei aveva gusti e predilezioni eguali a quelli del suo popolo; perciò era egli il Dio d'Israele, un Dio nazionale; e come tale rappresentava l'idea della esistenza eterna della nazione, non però dell'individuo. Il Dio dei filosofi che negano l'immortalità ma che credono in Dio, si risolve in un ente nominale, non reale; in una creazione teorica che riempie il vuoto della loro testa. Un tal Dio nominale è quello dei naturalisti razionalisti, che danno tal nome all'universo, alla causa prima; senza riflettere che

un tal concetto di Dio annichila la divinità, poichè Iddio non è natura, ma astrazione umana, fantasia, oggetto del sentimento. Dio non si dimostra nè col telescopio, nè col microscopio, nè collo scalpello dell'anatomista, ma deve esser cercato nel cuore umano, nella fantasia, nel più ardente desiderio dell'uomo che non sa dominare le sue tendenze colla ragione e colla necessità naturale. Questo supremo desiderio è di non morire; e credere in Dio senza ammettere l'immortalità dell'anima è tanto assurdo quanto il credere all'immortalità dell'anima senza Dio.

Però giova confessare, che il Dio dei cristiani, più che all'aristocrazia, tende al comunismo; egli è felice e vuol fare gli uomini felici, cosa ben naturale dacchè se egli pure è sortito dai fianchi della fantasia umana, perchè non si sarebbe ricordato dei bisogni umani e degli umani desiderii?

La dottrina cristiana insegna che l'immortalità è un dono di Dio; ma al postutto la ragione della nostra credenza alla partecipazione delle delizie della divinità, è questa, che il Dio cristiano, ultima fase del concepimento religioso, non è altro che l'espressione dell'essenza dell'uomo stesso. L'ideale dell'uomo cristiano è il Dio-Uomo, il Cristo, e non il Dio-Padre. E i razionalisti nella loro assurda inconseguenza negano la divinità del Cristo e conservano il nome di Dio. Dio è la ragione, dice il razionalista; e il cristiano, più conseguente di lui, nomina anche egli il suo Dio spirito e ragion suprema, ma gli dà almeno una testa, mentre il razionalista non sa proprio ove sia la testa del suo Dio. Il razionalista parla dell'ordine divino, della volontà divina, ma non concede alla sua divinità nè muscoli, nè nervi, nè ossa, mentre il cristiano attribuisce al suo tutti gl'istrumenti necessari per far miracoli; il razionalista parla della clemenza divina e nega al suo Dio un cuore umano, senza cui tutte le frasi del razionalismo non saranno mai più che frasi; finalmente il razionalista

nega, siccome una idolatria, la divinizzazione di Gesù Cristo; ma perchè poi egli attribuisce all'uomo l'immortalità, qualità divina per eccellenza?

In conclusione, tutte le prove dell'immortalità si fondano sopra una certa qual parentela ch'esiste fra la natura umana e la natura divina; attesochè questa non è che una sublimazione di quella. Chi non riconosce nella natura il *principio* e la *fine* della propria vita, vuol dedurli dall'esistenza di un Dio; vuol credere d'esser stato creato da un Dio, per poter aspirare all'eternità divina; poichè un essere eterno a peggio andare deve procreare degli esseri immortali. Cotal sorta d'orgoglio della razza umana, chiaramente esprimeva Lutero nei suoi commentarii sulla Genesi. — « Il titolo d'uomo, dic'egli, è più prezioso del titolo di principe, poichè l'uomo fu fatto da Dio e il principe dagli uomini. » — Epiteto, che quantunque pagano, per le sue idee filosofiche molto si avvicina ai cristiani, con altre parole dice la stessa cosa: « Se l'imperatore ti adotta, chi mai potrà sopportare il tuo orgoglio? Ma il saperti creatura di Dio, quanto non deve farti più orgoglioso! »

C'insegna la religione che tutto fu creato da Dio; nonpertanto la natura, le piante, gli animali son creature essenzialmente differenti dall'uomo. Il Padre celeste è il padre degli uomini, ma non è padre degli animali nè dell'universa natura. Anzi, i platonici solevano distinguere il Dio architetto-meccanico dell'universo, e il Dio Padre celeste degli uomini. La formola generica è Dio, personificazione dell'idea dell'umanità; l'uomo è il fenomeno individuale. Quello adunque che appartiene al genere deve trovarsi anche nell'individuo; e l'immortalità dell'uomo è una conseguenza della sua divinità. Al postutto, la credenza in Dio non è che la credenza nella natura divina dell'uomo; e le qualità divine di eternità, sapienza, onnipotenza, ecc., come già dissi altrove, esprimono soltanto il desiderio che l'uomo prova di tutto sapere, di non essere limitato, e di oltre-

passare lo spazio e il tempo. Egli vuol tutto conoscere, tutto potere, poichè, come dice Bacone, l'azione è limitata dalla conoscenza. E volendo perfezionarsi in ogni parte, anche dal concetto della beatitudine divina, l'uomo raffigurasi la necessità di perfezionarsi moralmente, poichè senza morale non vi è beatitudine, e dove trovasi l'invidia, la gelosia e la vendetta, non può esservi felicità vera. La natura divina dell'uomo rappresenta il suo proprio carattere, non già nel senso prosaico, giornaliero, ma nel suo carattere poetico, generoso, ideale. La religione cristiana va oltre il possibile; essa personifica il desiderio ardente della vita futura dell'uomo, nel Dio eterno; e questo Dio eterno, non differisce poi dall'uomo, se non per ciò ch'egli è la imagine fantastica dell'uomo reale. Nell'unità dell'uomo e di Dio sta la soluzione del mistero della religione cristiana.

E concludo: la natura, non come oggetto della conoscenza, ma dei desiderii e dell'imaginazione umana, fu il principio della religione naturale del paganesimo, e l'uomo come oggetto dell'imaginazione e dell'astrazione è il principio dello spiritualismo cristiano.

LEZIONE XXX.

Sommario — I desiderii innaturali non hanno realtà alcuna, e se l'uomo fosse immortale la vita gli verrebbe a noia — Il progresso infinito non è possibile — I godimenti della felicità infinita sono imagini de nostri attuali bisogni — La giustizia non autorizza la credenza nella vita futura — L'ateismo è più morale del deismo — Conclusione.

Eccomi ormai giunto alla fine del mio còmpito, grazie al quale ben io spero di aver provato che, in fondo alla credenza in Dio, si trova la credenza nell'immortalità; che Dio, dapprima essere personale, indipendente, si risolve infine nel desiderio che l'uom prova di vivere anche dopo la morte; che il Dio della religione naturale è la natura stessa; e finalmente che il Dio dello spiritualismo e del cristianesimo è l'uomo stesso. In conclusione, io spero di aver dimostrato che l'uomo non deve cercare le condizioni della sua vita e della sua felicità nelle chimere dell'idealismo, ma soltanto in sè stesso, come unica condizione del male e del bene nella sua esistenza.

Quantunque nelle mie lezioni, io non mi sia diffuso sui particolari della dottrina, mi lusingo però di averne ben definiti i tratti principali, d'onde facilmente si possono dedurre le conseguenze accessorie. Gioverà tuttavia che io risponda a un'ultima obbiezione, che mi potrebbe esser fatta dalla teologia cristiana, la quale ragiona così: se Dio è la realtà dei nostri desiderii d'immortalità e di perfezione, chi nega Dio rende l'uomo infelice. Ma i desiderii che si

riferiscono ad un essere imaginario sono del pari imaginari, nè possono realizzarsi. Il desiderio dell'immortalità è contrario alla natura umana, ond'è che la sola imaginazione astraendo dalla realtà, può riuscire a cancellare i limiti necessari dell'individualità nostra. Noi siamo legati alle condizioni di tempo e di spazio, come alle leggi della gravità. Chi pretende di sorpassare questi limiti ragiona assurdamente; chè concessa pur l'ipotesi che i desiderii della imaginazione potessero essere realizzati, noi saremmo senz'altro messi in contradizione col nostro desiderio principale d'esser felici; avvegnachè ciò che è contrario alla nostra natura, non potrebbe convenirci. Il desiderio di visitare la luna o Venere, non potrebbe compiersi senza dolori, poichè la nostra natura è essenzialmente terrestre e non troverebbe altrove le condizioni necessarie alla sua felicità. V'hanno dei desideri che convengono soltanto alla imaginazione, e appena essi si compiono, l'incanto svanisce e lascia il disinganno. Tal'è il desiderio di sopravvivere alla morte, il quale, ove potesse effettuarsi, ben presto ci vedrebbe lassi di vivere eternamente, e desiderosi di morire. Vero è, che l'uomo vuol evitare una morte prematura o accompagnata da sofferenze: ma ogni cosa ha la sua durata, e anche la vita ci parrebbe noiosa e pesante ove tendesse a sorpassare la sua misura. Chi è vecchio, con tranquillità e con gioia attende la sua fine; e il filosofo Kant era impaziente di morire. Soltanto la morte di un fanciullo o di un uomo nel vigor degli anni è quella che ci rivolta e ci fa desiderare un'altra vita. Ma queste anomalie, quantunque non rare, non ci danno il diritto di credere alla realtà dei nostri vaneggiamenti, di supporre l'esistenza di un secondo mondo degli spiriti più anormale di questo. Anche il desiderio di una eterna perfezione è innaturale e fantastico, poichè l'uomo è limitato e non può sapere ogni cosa infinitamente. Nessuno, per quanto grande e generale sia il suo ingegno, può pretendere di conoscere

tutti i rami dello scibile: chi vuol ben addentrarsi in una dottrina ne studia le specialità, e chi le vuol tutte conoscere deve accontentarsi delle cose generali. La perfettibilità ha dei limiti nell'individuo e nella nazione. In quella guisa che l'uomo si sviluppa fino ad un certo punto, oltre il quale non avanza più; così i popoli, raggiunto che abbiano un certo stadio della civiltà, rimangono stazionari per parecchi secoli (come, per esempio, i Cinesi). Or questi fatti non possono conciliarsi colle teorie dei razionalisti, i quali colle loro pretese di progresso infinito, vogliono rivendicare all'umanità un altro mondo del pari infinito (1).

Due forze contrarie si disputano il possesso dell'uomo; l'una che lo spinge verso il progresso e l'altra che lo ritiene in riposo nella sfera della sua essenza determinata. La lotta di queste due forze contrarie si riflette tutta quanta nella storia del passato e del presente. I rivoluzionari vogliono sempre avanzare ed i conservativi vorrebbero perpetuamente conservare le cose nello stato in cui si trovano. E tuttavia questi ultimi, che son conservativi nella vita presente, diventano de' veri rivoluzionari quando si tratta della vita futura, chè eglino vanno fantasticando le più audaci trasformazioni per garantire la loro preziosa

(1) A questo proposito Feuerbach, or son 25 anni, scriveva le seguenti parole, che sono per così dire il compendio di tutto il moderno movimento sociale: « Una nuova epoca nella storia si principia soltanto là, dove si rivolta l'egoismo giusto della maggioranza oppressa contro l'egoismo esclusivo d'una casta; dove la classe del proletariato si alza vittoriosa dall'oscurità della sua esistenza miserabile, alla gloria di condurre il progresso storico, e trionfa sopra la minoranza orgogliosa dei privilegiati. Ciò *che deve essere, sarà*: il proletariato del nostro secolo, la maggioranza oppressa aprirà una nuova epoca nella storia. E questa rivoluzione sociale non sarà la distruzione della civiltà, che pare adesso esser il privilegio dell'aristocrazia intellettuale, no, — devono sparire le classi, che fanno distinzione tra la « plebe » e la « società » — tra il proprietario e il proletario, — devono essere tutti eguali, tutti devono godere dei frutti della civiltà, tutti devono possedere, cioè godere dei frutti del loro lavoro. » (*Nota del Traduttore*)

e, per vero, poco interessante esistenza personale. I rivoluzionari non si spingono tanto ciecamente nell'infinito; essi hanno il loro scopo e divengono stabili quando l'hanno raggiunto. Perciò io dico che soltanto gli uomini giovani, vigorosi e forti possono risospingere l'umanità sul cammino del progresso, sfidando nella lotta della civiltà i vecchi progressisti, che avendo raggiunto il loro scopo più non possono avanzare.

Anche la tendenza verso una felicità infinita non è che illusione. L'uomo stassi contento della vita presente quand'essa è priva dei mali che la travagliano, sicchè non sa avere concetto migliore sulla vita futura, di quello che abbia rappresentandosela come una continuazione della presente. I Groenlandesi si imaginano che la più gran felicità dell'altra vita consisterà nei moltissimi pesci che eglino potranno pescare senza fatica e mangiarseli a sazietà senz'altro cruccio, chè i pesci, per comodità, nasceran già cotti. Questo è un saggio delle modeste speranze che hanno i selvaggi; ma l'uom civile non è tanto sobrio: ei vuole tutti i beni possibili, senza del resto superare la propria natura e imaginare ne' suoi desiderii cose nuove e piaceri non provati: ben altrimenti, quand'egli fantastica che nell'altra vita non avrà d'uopo di mangiare e di bere, imagina un piacere negativo, chè la soddisfazione dei bisogni è sempre grata all'uomo.

Quando non avessimo una storia che ci prova il continuo svolgimento della umanità e quando i desiderii nostri non potessero mai essere appagati in questa vita, potrebbesi allora presumere l'esistenza di un'altra vita e di un altro mondo, quantunque, per verità, anche in questo caso tal conclusione non sarebbe affatto logica. Ma noi abbiamo una civiltà, una storia; il mondo si sviluppa, le specie degli animali nel corso dei tempi variano in tal guisa, che noi perdiamo fin le traccie della loro origine; spesso noi possiamo ciò che gli antenati nostri reputavano impossibile,

e conosciamo le cose che a lor erano ignote. Copernico pianse sul letto di morte per non essere riuscito, nonostante i suoi sforzi, a vedere Mercurio; e noi, grazie ai nostri telescopi, vediamo oggimai questo pianeta in pieno giorno. I desiderii che non sono imaginari nel corso dei secoli trovano sempre il loro compimento. E verrà pure un giorno in cui tutte le aspirazioni dell'epoca nostra, le trasformazioni sociali e le riforme politiche che ai nostri oscurantisti protettori della fede sembrano impossibili, saranno una realtà.

Il risultato della nostra critica è dunque questo, che al posto di Dio, rappresentante dei desiderii innaturali e lussuriosi dell'uomo, noi mettiamo la natura e l'umanità; al posto della religione, la civiltà, la coltura e l'istruzione; al posto di una vita eterna nel cielo, l'avvenire storico dell'umanità. Il cristianesimo ha assunto il còmpito di soddisfare le aspirazioni impossibili; ond'è ch'esso ha dimenticato di soddisfare i bisogni naturali. Colla Provvidenza ha tolto all'uomo ogni fiducia nelle sue proprie forze, e col domma della vita futura ha spento nel suo cuore ogni interesse alla vita reale. Tutto ciò che la fantasia dell'uomo gli ha chiesto esso l'ha concesso, ma nulla di reale e di vero ha egli dato per la pratica della vita.

I cristiani vogliono difendere il domma della vita futura, dicendo che dinanzi alle miserie e alle ingiustizie di questa vita, una necessità morale ci costringe ad ammetterne un'altra, ove gl'infelici saranno consolati. Ma questa è una prova assai poco concludente, chè per esser logici conveniva almen ch'essi dicessero francamente, che la vita futura sarà pei soli infelici, e che i grandi e i ricchi della terra morranno per non rivivere più mai. Ma i nostri dommatici non vogliono adattarsi a questa conseguenza, laonde sono tanto illogici e ipocriti, quanto coloro che si dicono atei eppur sostengono che l'ateismo è pericoloso pel popolo e accusano d'immoralità chi l'insegna. Cotali filosofi di nuovo

conio, confondono il popolo colla lor propria impotenza e colla lor mancanza di coraggio. Chi ha una verace convinzione raro è che non attinga in sè stesso il coraggio di professarla apertamente; e il professarla è un dovere d'ogni uomo onesto.

L'ateo, che in cuor suo dice: « non esiste un Dio, » eppure riman fedele alle vecchie sue superstizioni, merita disprezzo. Se l'ateismo fosse soltanto una negazione, sarebbe filosofia immorale e di poco conto. Ma il vero ateìsmo nega soltanto la menzogna, il fantasma, e rivendica all'uomo la sua natura. Chi nega la natura umana e la natura in generale è il deista, pel quale Dio è tutto, l'uomo e la natura nulla; e chi smentisce la virtù e la morale è il deista che tutto fa dipendere dal beneplacito del suo Dio. « Dobbiamo confessar Dio, dice sant'Agostino, chè il mondo intero merita il nostro disprezzo. » Il deismo sacrifica all'essere imaginario, all'astrazione dell'essenza umana, la vera natura dell'uomo; invece l'ateismo sacrifica il fantasma di Dio all'uomo reale. Dunque il deismo è morte e distruzione dei caratteri positivi che l'ateimo rivendica in favor dell'uomo e della natura. Col disprezzo e colla gelosia il deismo rimunera l'uomo, chè tal dottrina non può pensare che alla gloria di Dio; invece l'ateismo è pieno d'amore per la libertà, professa stima al genio e si rallegra delle bellezze della natura e della pubblica felicità.

Dicasi lo stesso dell'altra vita. Se questa negazione non avesse altro carattere che quello della negazion pura, certo a nulla ci gioverebbe; ma negando la vita futura noi affermiamo la nostra vita terrestre, e la forza e la speranza di poterla migliorare. Chi protesta contro le miserie della vita e le ingiustizie della società, invano attende la giustizia dal cielo, se non procura di migliorare le condizioni di questa nostra esistenza, còmpito pel quale la credenza nel paradiso ci ha tolta l'energia.

Ma coloro che oggi senza colpa sono infelici, qual com-

penso avranno essi mai ai loro mali quando la miseria sarà diminuita o del tutto scomparsa? Ahimè! nulla essi avranno dall'avvenire, fuor che il compianto o la riconoscenza dei posteri; ma nulla del pari avranno i credenti nella vita futura, chè il lor compenso vien dopo la morte, quando l'uomo non ha più nè dolori nè desiderii. Guarire gli ammalati dopo che sono morti e saziare e dissetare gli infelici che più non mangiano nè bevono, è privilegio che nessuno invidia. Lasciamo i morti ai morti. Non imitiamo i cristiani che congedano i moribondi colle parole *vivas et crescas in infinitum,* ma piuttosto diciamo coi pagani: pace alle tue ossa. Lasciamo i morti ai morti ed occupiamoci dei vivi.

Anche noi aspiriamo ad una miglior vita, non individuale, ma collettiva; e tutti insieme cerchiamo di migliorare la pubblica felicità distruggendo i pregiudizi e le iniquità sociali. Ma per giungere a questo scopo, all'amor di Dio noi dobbiamo sostituire l'amor dell'uomo come sola religione possibile; alla credenza in Dio la convinzione e la fiducia delle nostre proprie forze. Convien pure che l'uomo creda che l'avvenire dell'umanità dipende dall'uomo; che il diavolo è l'astrazione dell'uom cattivo, superstizioso e barbaro; e Dio, la personificazione dell'uomo buono e virtuoso.

Ed ora, o signori, permettete che io chiuda il mio corso ripetendo quanto già ebbi a dirvi in una delle prime mie lezioni, che tutto lo scopo della mia lotta quello è di trasformare gli amici di Dio in amici degli uomini; i credenti in pensatori; gli amici della preghiera in amici del lavoro; i candidati del cielo in cittadini del mondo; e finalmente i cristiani mezzo angeli, mezzo bestie, in veri uomini, con tutta la grandezza del carattere umano!

FINE.

INDICE

LEZIONE V

LEZIONE VI

LEZIONE VII

LEZIONE VIII

LEZIONE IX

LEZIONE X

LEZIONE XI

LEZIONE XII

LEZIONE XIII

LEZIONE XIV

LEZIONE XV

LEZIONE XVI

LEZIONE XVII

LEZIONE XVIII

LEZIONE XIX

LEZIONE XX

LEZIONE XXI

LEZIONE XXII

LEZIONE XXIII

LEZIONE XXIV

LEZIONE XXV

LEZIONE XXVI

LEZIONE XXVII

LEZIONE XXVIII

LEZIONE XXIX

LEZIONE XXX

Prezzo del presente volume, con ritratto dell'autore in fotografia

Ital. L. 2. 50 F.

Pubblicato il giorno 30 Aprile 1872.